74

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA

Tomás García-Huidobro
Andrei A. Orlov

# Del séptimo cielo al corazón del hombre

## Internalización de la experiencia religiosa en el cristianismo primitivo

monografías bíblicas

verbo divino

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA
MONOGRAFÍAS BÍBLICAS
74

Andrei Orlov
Tomás García-Huidobro

# DEL SÉPTIMO CIELO AL CORAZÓN DEL HOMBRE

## Internalización de la experiencia religiosa en el cristianismo primitivo

evd

# Índice

Siglas y abreviaturas

Introducción

CAPÍTULO I
LA IDENTIDAD ADÁMICA Y LA VISIÓN DE DIOS:DESDE LA CAÍDA A LA REDENCIÓN

Introducción

1. La caída de la primera pareja: la pérdida de la gloria divina y de la visión de Dios

2. La caída de la primera pareja: el cambio de dieta como el paso desde la visión de Dios a la vida de penitencia

3. La caída de la primera pareja: pérdida del conocimiento inspirado o profético

4. La caída de la primera pareja: bajo el dominio de Satanás y la idolatría

5. Jesús, el nuevo Adán, y la visión de Dios

5.1. Jesús como el nuevo Adán en el relato del bautismo

a) *El río Jordán: lugar de penitencia y de la manifestación de la gloria divina*

b) *Los cielos abiertos y la manifestación de la gloria de Dios*

c) *La voz celestial y la identidad real de Jesús como segundo Adán*

d) *El Espíritu y la nueva creación en el bautismo de Jesús*

e) *El relato de las tentaciones: Jesús como nuevo Adán y alimento celestial*

f) *Jesús, profeta al modo de Adán*

*Conclusiones al texto del bautismo de Jesús*

5.2. Jesús como el nuevo Adán en el relato de la Transfiguración

a) *La montaña como lugar de teofanías divinas*

b) *La metamorfosis de Jesús como reflejo de la gloria divina al modo adámico*

c) *La transformación de Moisés como segundo Adán en el Sinaí*

d) *Jesús como segundo Adán en el relato de la transfiguración*

Conclusiones generales al primer capítulo

CAPÍTULO II
TRANSFORMACIÓN DEL CREYENTE: DESDE EL PARADIGMA APOCALÍPTICO DE SAN PABLO A LA INTERNALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA

Introducción

1. San Pablo en el contexto de la apocalíptica judía

1.1. Aspectos generales

1.2. San Pablo asciende al «Tercer cielo» o «Paraíso»

1.3. La «mente» (*νοῦς*) y el «corazón» (*καρδία*) en la metamorfosis del creyente según san Pablo

1.4. Recapitulando la transformación del sujeto de acuerdo con el modelo de la apocalíptica judía tradicional

2. De la experiencia paulina a la espiritualidad ortodoxa: el monoteísmo y los mediadores

2.1. El Shema en san Pablo y Filón de Alejandría

2.2. La experiencia transformativa del creyente en Filón de Alejandría

3. De Filón a los Padres de la Iglesia de Oriente

Conclusiones generales al segundo capítulo

CAPÍTULO III
«MUCHAS LÁMPARAS SON ENCENDIDAS DESDE LA PRIMERA»:PARADIGMAS DE LA VISIÓN TRANSFORMADORA EN LAS HOMILÍAS DE SAN MACARIO

Introducción

1. Antecedentes: la visión transformativa del *Kabod*

2. A la semejanza de la imagen de Dios

3. Internalización del *Kabod*

4. Cristalización del nuevo paradigma: la versión de san Macario sobre la transfiguración del Señor

Conclusión

CAPÍTULO IV
EL IMAGINARIO DEL TEMPLO EN EL PROCESO DE INTERNALIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Introducción

1. El templo de Jerusalén y el Santo de los santos

2. El sumo sacerdote, intermediario entre Dios y el hombre

3. Internalización del templo en la experiencia religiosa del creyente

3.1. Internalización del templo en la experiencia religiosa en el judaísmo

3.2. Jesús como templo y sumo sacerdote

3.3. Internalización del templo y el sumo sacerdote en la experiencia religiosa del cristianismo

3.4. María como templo y sumo sacerdote en el cristianismo

Conclusiones

CAPITULO V
LA CONTRAPARTE CELESTIAL: DESDE EL CONTEXTO CÓSMICO AL PROCESO DE LA DIVINIZACIÓN

Introducción

1. La contrapartida de Jacob grabado en el trono de Dios

2. El Hijo del hombre como doble celestial de Enoc en el libro de las Similitudes (*1En* 37-71) y de Jesús en los evangelios

3. Jesús como contraparte celestial del creyente en san Pablo y san Juan

4. Jesús como doble del creyente en el *Evangelio de Tomás*, *El entrenamiento de Tomás el atleta*, los *Hechos de Tomás*, el *Evangelio de María* y el *Apocalipsis de Santiago*

4.1. *Evangelio de Tomás*

4.2. *El entrenamiento de Tomás el atleta*

4.3. Los *Hechos de Tomás*y el *Himno de la Perla*

4.4. El *Evangelio de María*

4.5. El *Apocalipsis de Santiago*

5. Jesús como contraparte celestial en el proceso de divinización del creyente: Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Nisa

5.1. Ireneo de Lyon

5.2. Clemente de Alejandría

5.3. Orígenes

5.4. Gregorio de Nisa

5.5. Efrén el Sirio

Conclusiones

CAPÍTULO VI
DUALISMO, INCLINACIÓN AL MAL, Y LA TRANSFORMACIÓN DEL CREYENTE

Introducción

## 1. Dualismo moderado en el judaísmo del segundo templo y el Talmud

- 1.1. Dualismo moderado en Ben Sira (Eclo)
- 1.2. Dualismo moderado en la comunidad del Qumrán: carácter marcadamente cosmológico
- 1.3. Dualismo moderado en el *1Enoc*: cuando los espíritus del mal van adquiriendo independencia
- 1.4. Dualismo moderado en el libro de los *Jubileos*: cuando los malos espíritus influyen en las decisiones del hombre
- 1.5. Dualismo moderado en el *2Enoc*: la visión judía tradicional en el contexto de un dualismo cosmológico fuerte
- 1.6. Dualismo moderado en «El testamento de los doce patriarcas»: el combate contra los espíritus del mal y el corazón indiviso

## 2. Dualismo moderado en la literatura rabínica: la preponderancia de los modelos éticos

- 2.1. La existencia de un solo יצר en la libertad del hombre
- 2.2. Dos יצרם en el corazón del hombre
- 2.3. El יצר הרע se disputa el corazón del hombre

## 3. Conclusiones al dualismo moderado del judaísmo del segundo templo y rabínico

## 4. Dualismo moderado en el cristianismo primitivo

- 4.1. Dualismo moderado en los evangelios

4.2. Dualismo moderado en la *Didaje*, la *Carta de Bernabé* y la *Doctrina Apostolorum*

5. Del dualismo moderado al discernimiento de espíritus en el monasticismo cristianismo

Conclusiones

Conclusiones a la obra

Bibliografía

Créditos

# Siglas y abreviaturas

## Antiguo Testamento

| | |
|---|---|
| Ag | Ageo |
| Am | Amós |
| Cant | Cantar de los Cantares |
| 1 Cr | 1 Crónicas |
| 2 Cr | 2 Crónicas |
| Dn | Daniel |
| Dt | Deuteronomio |
| Ecl | Eclesiastés |
| Eclo | Eclesiástico |
| Esd | Esdras |
| Ex | Éxodo |
| Ez | Ezequiel |
| Gn | Génesis |
| Hab | Habacuc |
| Is | Isaías |
| Jl | Joel |
| Job | Job |
| Jos | Josué |
| Jr | Jeremías |
| Lv | Levítico |

| | |
|---|---|
| 1 Mac | 1 Macabeos |
| 2 Mac | 2 Macabeos |
| Neh | Nehemías |
| Nm | Números |
| Os | Oseas |
| Prov | Proverbios |
| 1 Re | 1 Reyes |
| 2 Re | 2 Reyes |
| Rut | Rut |
| Sab | Sabiduría |
| Sal | Salmos |
| 1 Sm | 1 Samuel |
| 2 Sm | 2 Samuel |
| Zac | Zacarías |

## Nuevo Testamento

| | |
|---|---|
| Ap | Apocalipsis |
| Col | Colosenses |
| 1 Cor | 1 Corintios |
| 2 Cor | 2 Corintios |
| Ef | Efesios |
| Fil | Filemón |
| Flp | Filipenses |
| Gal | Gálatas |
| Hch | Hechos |
| Heb | Hebreos |
| Jn | Juan |
| Lc | Lucas |
| Mc | Marcos |

| | |
|---|---|
| Mt | Mateo |
| 1 Pe | 1 Pedro |
| Rom | Romanos |
| Sant | Santiago |
| 1 Tes | 1 Tesalonicenses |
| 2 Tes | 2 Tesalonicenses |

## Apócrifos del Antiguo Testamento

| | |
|---|---|
| *ApAb* | *Apocalipsis de Abraham* |
| *2Bar* | *Segundo Apocalipsis de Baruc* |
| *ApZef* | *Apocalipsis de Zefonías* |
| *AscIs* | *Ascensión de Isaías* |
| *1En* | *1Enoc o Henoc etiópico* |
| *2En* | *2Enoc o Henoc eslavo* |
| *3En* | *3Enoc o Henoc hebreo* |
| *4Esd* | *4Esdras* |
| *JosAs* | *José y Asenet* |
| *Jub* | *Jubileos* |
| *4Mac* | *4Macabeos* |
| *TestAs* | *Testamento de Aser* |
| *TestBen* | *Testamento de Benjamín* |
| *TestDan* | *Testamento de Dan* |
| *TestGad* | *Testamento de Gad* |
| *TestIs* | *Testamento de Isacar* |
| *TestIsaac* | *Testamento de Isaac* |
| *TestJob* | *Testamento de Job* |
| *TestJos* | *Testamento de José* |
| *TestJud* | *Testamento de Judá* |
| *TestLev* | *Testamento de Leví* |

| | |
|---|---|
| *TestNef* | *Testamento de Neftalí* |
| *TestRub* | *Testamento de Rubí* |
| *TestSim* | *Testamento de Simeón* |
| *TestZab* | *Testamento de Zabulón* |
| *VidAd* | *Vida de Adán y Eva* |

## Apócrifos del Nuevo Testamento

| | |
|---|---|
| *ApPab* | *Apocalipsis de Pablo* |
| *1ApSant* | *Primer Apocalipsis de Santiago* |
| *EvTom* | *Evangelio de Tomás* |
| *HchTom* | *Hechos de Tomás* |
| *ProtSant* | *Protoevangelio de Santiago* |

## Targumes

| | |
|---|---|
| J. Meg[1]. | Talmud de Jerusalén tratado Meguilá |
| PsJon | Pseudo Jonatán |
| TgN | Neófiti I |
| TgOnq | Onquelos |

## Literatura rabínica

| | |
|---|---|
| CantR | Cantar de los cantares Rabbah |
| EclR | Eclesiastés Rabbah |
| ExR | Éxodo Rabbah |

| | |
|---|---|
| DtR | Deuteronomio Rabbah |
| GnR | Génesis Rabbah |
| LmR | Lamentaciones Rabbah |
| LvR | Levítico Rabbah |
| NmR | Números Rabbah |
| PesHad | Nueva Pesiqta o Pesiqta Haddata |
| PesR | Pesiqta Rabbati |
| PRE | Pirqué de Rabbí Eliézer |
| PRK | Pesiqta Rabi Kahana |
| RutR | Rut Rabbah |
| Sifre Dt | Sifre Deuteronomio |
| Sifre Lv | Sifre Levítico |
| Tanj | Midrás Tanjuma |

## Tratados de la Misná (y Talmudes)

| | |
|---|---|
| Ab | Abot |
| BB | Baba batra |
| Ber | Berakot |
| Git | Guittín |
| Hag | Haguigá |
| Men | Menajot |
| Mid | Midot |
| Ned | Nedarim |
| Pes | Pesajim |
| San | Sanedrín |
| Shab | Shabbat |
| Sot | Sotá |
| Suk | Sukká |
| Yom | Yom ha-kippurim |

## Manuscritos del mar Muerto

| | |
|---|---|
| CD | Documento de Damasco |
| 1QH | Cueva 1. Himnos |
| 1QM | Cueva 1. Manuscrito de Guerra |
| 1QS | Cueva 1. Regla de la comunidad |
| 2Q5 | Cueva 2. Levítico |
| 4QDibHam | Cueva 4. Palabras de las luminarias |
| 4QpPsa | Cueva 4. Salmos Pesher |
| 4Q174 | Cueva 4. Florilegium |
| 4Q265 | Cueva 4. Regla de Damasco |
| 4Q377 | Cueva 4. Apócrifo de Moisés |
| 4Q417 | Cueva 4. Obras Sapienciales |
| 4Q436 | Cueva 4. Bendice, oh, mi alma[1]. |
| 4Q400-405 | Cueva 4. Cánticos del sacrificio sabático |
| 4Q510 | Cueva 4. Canciones del sabio |
| 11QSalmos | Cueva 11. Salmos apócrifos |
| 11QM | Cueva 11. Texto de Melquisedec |

## Obras de Filón de Alejandría

| | |
|---|---|
| *De Dec.* | *De decalogo* |
| *De Cher.* | *De cherubim et flammeo gladio* |
| *De Ebr.* | *De Ebrietatis* |
| *De Fug. et Inv.* | *De fuga et inventione* |
| *De Migr.* | *De migratione Abrahami* |
| *De Mutat.* | *De mutatione nominum* |
| *De Plant.* | *De plantatione Noe* |

| | |
|---|---|
| *De Post.* | *De posteritate Caini* |
| *De Opif.* | *De opificio mundi* |
| *De Somn.* | *De somniis* |
| *De Spec. Leg.* | *De specialibus legibus* |
| *De Virt.* | *De virtutibus* |
| *De Vita Mos.* | *De vita Mosis* |
| *Leg. All.* | *Legum allegoriae* |
| *Quaest. Ex.* | *Quaestiones et Solutiones in Exodum* |
| *Quaest. Gen.* | *Quaestiones et Solutiones in Genesim* |
| *Quod. Det.* | *Quod deterius potiori insidiari soleat* |
| *Sacrif.* | *De Sacrificiis Abelis et Caini* |
| *Virt.* | *De Virtutibus* |
| *Rer. Div.* | *Quis rerum divinarum heres sit* |

## Pseudo-Filón

| | |
|---|---|
| *AntBib* | *Antigüedades bíblicas* |

## Obras de Flavio Josefo

| | |
|---|---|
| *Apion.* | *Contra Apionem* |
| *Ant.* | *Antigüedades de los judíos* |
| *Gue.* | *Guerra de los judíos* |

## Padres de la Iglesia

| | |
|---|---|
| *A. H.* | *Contra las herejías,* Ireneo de Lyon |
| *Anim. et res.* | *De anima et resurrectione,* Gregorio de Nisa |

| | |
|---|---|
| *Antirrh.* | *Antirrheticus adversus Apollinarium*, Gregorio de Nisa |
| *Apol. I* | *Apología I*, Justino el mártir |
| *C. Ber.* | *Carta de Bernabé* |
| *C. Ef.* | *Carta a los Efesios,* Ignacio de Antioquía |
| *C. Fid.* | *Carta a los Fidadelfios,* Ignacio de Antioquía |
| *C. Mag.* | *Carta a los Magnesios,* Ignacio de Antioquía |
| *Com. Gen.* | *Comentario sobre el Génesis,* Efrén el Sirio |
| *Com. Jn* | *Comentario sobre Juan,* Orígenes |
| *Com. Mt* | *Comentario sobre Mateo,* Orígenes |
| *Com. Rom* | *Comentario sobre Romanos,* Orígenes |
| *C. Ar.* | *Contra los Arrianos,* Atanasio de Alejandría |
| *Dem.* | *Demostración de la enseñanza apostólica,* Ireneo de Lyon |
| *Ex. Mart.* | *Exhortación al Martirio,* Orígenes |
| *H. Nat.* | *Himnos a la natividad,* Efrén el Sirio |
| *Hom.* | *Homilías de san Macario* |
| *Hom. Ez.* | *Homilía sobre Ezekiel,* Orígenes |
| *Hom. Jos.* | *Homilía sobre Josué,* Orígenes |
| *Or. Cat.* | *Oratio catechetica magna*, Gregorio de Nisa |
| *Or. Dom.* | *De oratione Domenica*, Gregorio de Nisa |
| *Paed.* | *Paedagogus,* Clemente de Alejandría |
| *PG* | *Patrologia Graeca,* J. P. Migne (París) |
| *Princ.* | *Sobre los Principios,* Orígenes |
| *Prot.* | *Proterepticus,* Clemente de Alejandría |
| *Theof.* | *Peri theophaneias,* Eusebio de Cesarea |
| *Sob. Lv.* | *Sobre el Levítico,* Orígenes |
| *Strom.* | *Stromateis*, Clemente de Alejandría |
| *V.C.* | *Vida de Constantino*, Eusebio de Cesarea |
| *VidAnt* | *Vida de san Antonio* |

## Otros

| | |
|---|---|
| NHC | *Nag Hammadi Codices (Manuscritos de Nag Hammadi)* |
| PR | Parte I de las obras de Isaac según la edición de P. Bedjan: Mar Isaacus Ninevita, *De perfectione religiosa*, quam edidit Paulus Bedjan. Leipzig, 1909[1]. |
| TDNT | *Theological Dictionary of the New Testament* |

# Introducción

Cuando hablamos de «experiencias religiosas» en el mundo judeocristiano del siglo I tenemos que considerar su cosmología jerarquizada en distintos cielos donde el creyente asciende para ser testigo de la gloria de Dios o ser receptor de secretos divinos que tienen que ver con el sentido de la Historia o el cosmos. Consideremos, por ejemplo, el *Libro de los vigilantes* (*1En* 1-36) donde, de acuerdo con la versión griega, se habla de que Dios aparecerá «en el cielo de los cielos» (*1En* 1,4). O pensemos en el viaje celestial de Leví en el *Testamento de Leví* donde el protagonista contempla los cielos abiertos, una voz que lo llama de lo alto (*TestLev* 2,6) y el comienzo de un viaje que lo llevará por siete cielos. En la medida en que el protagonista se va adentrando en los cielos, estos aparecen más luminosos porque están más cerca del Señor (*TestLev* 3,3). En el sexto cielo se encuentran los tronos y las dominaciones que recitan continuamente himnos a Dios (*TestLev* 3,8). Finalmente, el ángel le abre las puertas del séptimo cielo y puede contemplar el templo santo y el Altísimo sobre un trono de gloria (*TestLev* 5,1). Allí, en lo más alto, Leví, vestido con los atuendos que solo el sumo sacerdote podía portar en el templo de Jerusalén (*TestLev* 8,1), será ungido con óleo sacro y alimentado con pan y vino sagrados. Finalmente, recibirá el cetro de justicia (*TestLev* 8,4-8) y una revelación especial sobre la historia de Israel (*TestLev* 8,11-17). Por último, consideremos el relato autobiográfico de san Pablo, quien en 2 Cor 12 habla de las «visiones» o «revelaciones» que recibió en el «tercer cielo»

o «paraíso» donde ascendió y donde escuchó «palabras inefables». Si bien Pablo habla de tres cielos en la segunda carta a los Corintios, el autor de la carta a los colosenses hablará de «la esperanza que os está reservada en los cielos» (Col 1,5); o el autor de Efesios dirá que el Cristo «que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenar el universo» (Ef 4,10[1])[1].

Junto con la revelación de secretos concernientes a la Historia o al cosmos en las alturas, los primeros apocalipsis judíos frecuentemente describen con gran detalle la transformación externa de sus protagonistas. En estos relatos, el visionario a menudo se encuentra de pie en el cielo superior ante la incomprensible manifestación antropomórfica de la gloria de Dios *(Kabod)* que finalmente se convertirá en la imagen o modelo de su propia metamorfosis. De esta forma, los cuerpos luminosos adquiridos por los visionarios son a menudo un mero reflejo de la imagen divina que estaban predestinados a reproducir en las alturas. Estas historias apocalípticas a menudo revelan elaboradas liturgias que son el contexto adecuado para estas transformaciones externas. En ellas, los ciudadanos celestiales desvisten al visitante humano de sus prendas terrenales y lo ungen con aceite luminoso. En el curso de tal unción, el ser humano adopta un nuevo cuerpo luminoso que recuerda la forma del Adán previa al primer pecado[1].

En esta dinámica transformativa y revelatoria, los cielos se abren para que el vidente ascienda por las esferas celestiales, o bien, para que las realidades celestes se reflejen en la tierra como es el caso de Ez 1 donde, a las orillas del río Quebar, el profeta es testigo de las realidades que rodean el trono de Dios. También es lo que ocurre en el bautismo de Jesús cuando los cielos se abren para que descienda el Espíritu, al modo de una paloma, junto a una voz divina que exclamaba «tú eres mi hijo

amado, en ti me complazco» (Mc 10–11). Por último, mencionemos al Apocalipsis donde el visionario ve una puerta abierta en los cielos para desde allí contemplar no solo la gloria del trono divino sino la revelación

de los acontecimientos finales (Ap 4,1-2[1]).

Sea que el creyente «ascienda» a los cielos, o las mismas realidades celestiales se le muestren en la tierra, siempre encontramos una «ventana» o «puerta» abierta que posibilita las «revelaciones», «visiones» o «sueños» sobre los misterios de la Historia, el orden del cosmos o la gloria divina. Con distintas tonalidades esta es la descripción de las experiencias religiosas apocalípticas (análogas a lo que se denominará posteriormente «mística») durante el último tiempo del judaísmo del segundo templo y hasta la primera mitad del siglo II de nuestra era. Dicha ideología apocalíptica, en la que la gloria antropomórfica de Dios se convierte en un modelo o imagen de la transformación del vidente, está profundamente arraigada en las tradiciones bíblicas, y especialmente, en el entendimiento sacerdotal de que el cuerpo humano fue diseñado originalmente siguiendo la Forma divina. Los estudiosos han notado que el antropomorfismo divino recibió su expresión más contundente en las tradiciones sacerdotales donde Dios se representó corporalmente. Ya en el primer capítulo del Libro de Génesis, el concepto de corporeidad divina está estrechamente relacionado con la imagen de la humanidad misma. Esta semejanza morfológica entre el cuerpo humano y lo divino, expresada en la tradición sacerdotal a través del concepto de la «imagen de Dios», se convertirá en una estratagema crucial para las transformaciones de los

visionarios en varios relatos apocalípticos judíos y cristianos[1].

Otro aspecto importante del temprano antropomorfismo divino, como modelo de la transformación externa del visionario, es su aspecto sacerdotal. Al principio de la Biblia hebrea, los retratos de la gloria

divina o *Kabod,* se rodean con representaciones de la adoración celestial y terrenal. Cabe destacar que estos primeros relatos intentan imaginar a la deidad no simplemente como una manifestación antropomórfica, sino que además como un nexo crucial con la devoción y la adoración cultual. Tal veneración de la Forma gloriosa y divina tiene lugar no solo en el cielo, donde el *Kabod* está rodeado por el culto angelical, sino también en la tierra, donde la presencia simbólica de la divinidad entre los dos querubines del arca de la Alianza se convierte en el centro del Santo de los santos en el culto sacrificial. Las raíces tempranas de esta imaginería del *Kabod* se pueden rastrear en la mitología que se encuentra en el primer capítulo de Ezequiel, que se convertirá en una inspiración duradera para generaciones de visionarios apocalípticos. La tradición del *Kabod,* que se encuentra en Ezequiel y en la fuente sacerdotal, promulga un modo teofánico distintivo que ejercerá una evidente influencia en muchas representaciones bíblicas y apocalípticas de Dios, incluido Daniel 7. El *Kabod* se convierte así en un símbolo emblemático de la ideología teofánica que postula la aprehensión visual de la presencia divina que presupone la correspondiente transformación externa del visionario que la contempla[1].

Sin embargo, ya en la Biblia hebrea se pueden ver las raíces tempranas de otra importante tendencia que intenta internalizar la experiencia religiosa al llamar la atención sobre el aspecto auditivo, invisible e incorpóreo de la Presencia divina. De esta manera, encontramos narraciones polémicas que se oponen a las representaciones corporales de la deidad. Los estudiosos han notado durante mucho tiempo una fuerte oposición del Deuteronomio, y la llamada «escuela deuteronómica», a los desarrollos divinos antropomórficos tempranos. Se cree que la escuela deuteronómica inició la polémica contra las concepciones antropomorfas oculares de la deidad, que fueron posteriormente adoptadas por los profetas Jeremías y Déutero-Isaías. En busca de desalojar la antigua «corporalidad

divina», la escuela deuteronómica promulgó una ideología auditiva anticorpórea del Nombre divino que moraba en su morada exclusiva, esto es, en el templo de Jerusalén. En la ideología deuteronómica, las apariciones de la deidad a menudo se representan a través del simbolismo no visual y auditivo de la Voz divina. Sin embargo, al igual que con la tradición visual externa del *Kabod*, en la que la imagen del santuario terrenal es un espejo del Templo celestial, el paradigma auditivo del Nombre divino no se limitará únicamente a las revisiones del santuario terrenal, sino que también promoverá una novedosa comprensión auditiva de la mercabá y de su divino Conductor[1].

El concepto sorprendentemente abstracto de Dios defendido por la teología deuteronomista se convirtió así en el fundamento conceptual del paradigma de la experiencia religiosa internalizada ya en los primeros materiales judíos. La incorporeidad de la teología deuteronomista sirve como testigo importante respecto a que la internalización de la experiencia religiosa en el medio judío no fue una novedad extranjera «helenística» que surgió bajo la influencia de la filosofía platónica, sino más bien un fenómeno judío genuino que se deriva de los primeros debates teofánicos bíblicos[1].

Es de destacar que, si bien la ideología deuteronomista no abandona por completo la terminología relacionada con el concepto de la gloria divina *(Kabod)*, le niega cualquier representación corporal. El ejemplo clásico de tal tendencia puede encontrarse en el relato deuteronomista de la aparición de Dios a Elías en el monte Horeb en 1 Re 19,11-13, donde la apariencia corpórea de Dios es negada repetidamente[2]. En textos posteriores, como el *Apocalipsis de Abraham*, la Forma divina en la mercabá será reemplazada por la Voz divina que viene del fuego. A

menudo, en tales relatos, la Presencia divina corpórea ya no se postula, sino que se niega[1].

Los conceptos del Nombre y la Voz divina se convierten en importantes elementos bíblicos para el desarrollo del paradigma de la internalización de la experiencia religiosa. En esta, la metamorfosis del visionario ya no se modela siguiendo la gloriosa imagen externa divina, sino la de su contraparte incorpórea en la Forma del Nombre divino. No es una coincidencia que las energías del Nombre divino, pronunciadas en las oraciones de los místicos, desempeñen un papel tan importante en la praxis tardía de hesicasmo, donde la visión de Dios será profundamente interiorizada. Estos relatos posteriores a menudo hablarán no de la luminiscencia, un atributo importante del paradigma visual externo, sino de la oscuridad que finalmente conduce a la unión unitiva con Dios y con la visión de la luz más allá de toda luz. Tal ausencia de efectos visuales externos se contrapone a la majestuosidad luminosa de las transformaciones de los visionarios a la imagen antropomórfica del *Kabod* y frente a la mercabá[1].

Ejemplifiquemos lo que hemos dicho con un relato del Pseudo Macario, un monje que habitó entre la región de Mesopotamia y Asia Menor en la segunda mitad del siglo IV o en el inicio del V. En efecto, ya no se tratan de «ventanas» o «puertas» abiertas que lleven al visionario a las realidades celestiales. Se trata de otro movimiento, podríamos decir, uno más íntimo, donde el inicio se encuentra en la encarnación del Hijo de Dios como expresión de una antropología que es capaz de asumir desde la propia humildad la gloria divina:

> El inenarrable e incomprensible Dios se ha humillado a sí mismo en su bondad; él se ha vestido a sí mismo con los miembros de este cuerpo que nosotros vemos y ha abandonado su inaccesible gloria; en su clemencia y en su amor por los hombres él se transformó a sí mismo, se encarnó, se mezcló con los santos, píos, y fieles, y llegó a ser «un espíritu» con

> ellos. De acuerdo con san Pablo (1 Cor 6,17), [Jesús llegó a ser] alma en el alma y la persona en la persona, de tal modo que el ser viviente sea capaz de vivir para siempre en la frescura, para que experimente la vida inmortal, y para que participe en la gloria incorruptible (*Hom.* IV, 10; *PG* 34, 480 BC[1]).

La experiencia religiosa tiene como protagonista a Dios, y no podría ser de otra manera, pero esta vez Él viene a vivir o asumir el cuerpo de bajeza que nos caracteriza para que así nosotros podamos acceder a la gloria divina. Y es que a partir del pecado de la primera pareja, el Demonio había cubierto el corazón del hombre con un velo que le impedía participar de la gloria divina. Este mismo velo que, gracias a la encarnación, Dios ha levantado: «desde ahora el alma purificada [...] con ojos purificados contempla la gloria de la verdadera luz y el verdadero Sol de justicia brilla en sus corazones» (*Hom.* XVII, 3[1]).

Fijémonos que el objeto de la experiencia religiosa es la misma: ser testigo de la gloria divina y ser transformados por ella. Sin embargo, ahora la dinámica es otra. Se ha pasado desde los escenarios grandiosos de los diferentes cielos, cada uno con sus propias realidades (ángeles, demonios, tronos, potestades), a una reflexión antropológica donde, escondido en el corazón del hombre, se encuentra la «gloria» o «imagen» de Dios. Aun así, en ambos paradigmas de la experiencia religiosa, externa e interna, sus visionarios finalmente logran el mismo resultado, a saber, la metamorfosis portentosa que les permite revertir la antigua maldición y restaurar la naturaleza humana original que la primera pareja protológica perdió en el Jardín del Edén. Como enfatizaremos a lo largo de esta obra, no se trata de que un tipo de experiencia religiosa vino a suplantar a otra. No, más bien se trata de caminos paralelos o acentos que de una u otra manera caracterizan a ciertos autores o corrientes de pensamiento. Este proceso de cambio es el que hemos llamado «internalización de la experiencia religiosa», uno

de los momentos, quizás, más importantes en el desarrollo del cristianismo y del judaísmo de los primeros siglos de nuestra era y que sería vital para la posterior idea de la «persona» en el mundo occidental[1].

El propósito principal de la presente obra es explorar en detalle las transformaciones externas e internas antes mencionadas y sus antecedentes conceptuales. Los estudiosos, de manera correcta, definen al neoplatonismo de la escuela alejandrina como crucial en esta dinámica de la «internalización» de la experiencia religiosa. En efecto, filósofos como Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, Basílides, Valentín el Gnóstico, Orígenes son expresiones claras del rico y original diálogo entre la filosofía neoplatónica y cristianismo. Sin embargo, como ya hemos mencionado, la internalización de la experiencia religiosa bebe de antiguas raíces presentes en la teología deuteronomista y desarrollada con fuerza a través del cristianismo y del judaísmo desde el siglo I potenciados por factores como las teologías del templo, el dualismo cosmológico y ético, ciertas ideas cristológicas, la idea de la contrapartida celestial, etc. De hecho, el judaísmo del segundo templo aporta diversas perspectivas novedosas al momento de estudiar el proceso de internalización de la experiencia religiosa[1].

En el primer capítulo de esta obra se analizará la antigua antropología judía caracterizada por la inmediatez de Dios a través de la ropa, la luminosidad, el alimento celestial y la capacidad profética de Adán y Eva; de cómo se perdieron estas cualidades; y finalmente de cómo Jesús abre una nueva posibilidad de inmediatez con Dios expresada en una «cristología de la visión de Dios». El análisis de textos apócrifos, especialmente la *Vida de Adán y Eva*, de textos canónicos (especialmente el bautismo y la transfiguración en clave visionaria) y de los primeros padres serán fundamentales. Esta perspectiva cristológica «de la visión

de Dios» será decisiva para entender a lo largo de la obra los fundamentos teológicos de la «internalización» de la experiencia religiosa[1].

En el segundo capítulo, los autores analizarán la experiencia religiosa de san Pablo en 2 Cor cuando ascendió a través de un «cuerpo espiritual» al Paraíso o al tercer cielo. Esta es una experiencia que claramente se enmarca en el contexto apocalíptico judío-cristiano del siglo I. La antropología de Pablo es fundamental para entender su experiencia. Luego los autores nos llevarán a Filón de Alejandría para apuntar que si bien, para el alejandrino, el viaje celestial es una experiencia importante, no es el «cuerpo» sino la «mente» *(nous)* la que asciende a los cielos. Esta perspectiva, desde el «cuerpo» a la «mente», será crucial en la internalización posterior de la experiencia religiosa donde el corazón, el espíritu o la misma mente (según la antropología utilizada) serán los protagonistas de la experiencia religiosa[1].

En el tercer capítulo, Andrei Orlov analiza la evolución del uso del término «gloria de Dios» en visiones de carácter sacerdotal y apocalíptico a la de la «imagen de Dios» en las Homilías de Pseudo Macario con un fuerte acento a la transformación interior del creyente. El punto fundamental de este capítulo es ver cómo el contenido de la «gloria» de Dios continúa siendo el mismo, al tiempo que se internaliza cuando se habla de la «imagen» a la cual el hombre fue creado[1].

En el cuarto capítulo Tomás García-Huidobro comenzará con una breve descripción del templo y su significado simbólico según la tradición apócrifa. Especial atención se enfocará a la figura del Santo de los santos y del sumo sacerdote. Luego, vamos a ver cómo se personaliza

la imagen del templo en el sumo sacerdote (Simón y Jesús son dos ejemplos), y cómo algunos textos posteriores van más allá para decir que el corazón del creyente es el templo donde Jesús es el sumo sacerdote[1].

En el capítulo quinto se estudiará, desde la perspectiva judía, la tradicional idea de la contraparte celestial, esto es, la existencia en los cielos de un doble de la persona en la tierra o del colectivo humano al que pertenece. En la primera parte del capítulo, Tomás García-Huidobro analiza el ejemplo de Jacob y el Hijo del Hombre. En ambos casos, estas figuras son la contraparte celestial de un colectivo terrenal (Israel) en el contexto de una interpretación apocalíptica de la historia que culmina en el fin de los tiempos (el análisis del libro de Daniel y de la *Escalera de Jacob* son fundamentales). Esta contraparte celestial de Israel evoluciona en la figura del Hijo del Hombre en el libro de las *Similitudes* y en el Evangelio. En ambos casos, el Hijo del Hombre es la figura mesiánica que representa a Israel. La internalización de la contraparte celestial en el cristianismo primitivo ocurre en diferentes formas y contextos. El autor analiza y compara los casos de las cartas de Pablo, 1 Juan, el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de María*, el *Himno de la Perla*, el *Primer Apocalipsis de Santiago,* el Ireneo de Lyon, Orígenes, Gregorio de Nisa y Efrén el Sirio. En todos estos casos, Jesús es la imagen real (adámica muchas veces) que la humanidad perdió y tiene que recuperar a través de un ejercicio interior[1].

El capítulo sexto pondrá en evidencia lo difícil de nuestro análisis en relación con la internalización de la experiencia religiosa. Al inicio de este capítulo Tomás García-Huidobro analiza la diversidad de modelos dualistas de carácter ético presentes en el judaísmo del segundo templo. Aunque siempre hay una dimensión internalizada, por cuanto las decisiones éticas siempre se toman en el interior de la persona, el

aspecto escatológico está más presente en textos previos a la destrucción del templo de Jerusalén donde se habla más explícitamente de una batalla entre los ángeles de la luz y de las tinieblas. Sin embargo, la acentuación de la experiencia ética de carácter personal conduce a que se desarrollen tratados reales de «psicología» tanto en la literatura rabínica como en la temprana literatura monacal cristiana. Varios factores contribuirán a este peculiar acento, entre ellos la tardanza de la parusía y la temprana vida monacal con su particular preocupación por la subjetividad de la persona[1].

En términos generales, el proceso de internalización de la experiencia religiosa responde a muchos factores. El fructífero diálogo entre el neoplatonismo y el naciente cristianismo está lejos de ser el único o más importante. En este novedoso estudio, los profesores Andrei Orlov y Tomás García-Huidobro abordan otros elementos de naturaleza cristológica y judía para completar un cuadro fascinante[1].

Andrei Orlov
Tomás García-Huidobro
Coeditores de la obra

[1] A. Y. Collins, *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism* (Brill: Leiden, 1996), 25-32[1].

[2] 1 Re 19,11-13: «Le dijo: "Sal y permanece de pie en el monte ante Yavé". Entonces Yavé pasó, y hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las rocas a su paso. Pero en el huracán no estaba Yavé. Después del huracán, un terremoto. Pero en el terremoto no estaba Yavé. Después del terremoto, fuego. Pero en el fuego no estaba Yavé. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, enfundó su rostro con el manto, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva. Le llegó una voz que le dijo: "¿Qué haces aquí, Elías?"»[1].

# Capítulo I

# La identidad adámica y la visión de Dios: desde la caída a la redención

*Andrei Orlov*
*Tomás García-Huidobro, S. J.*

## Introducción

A partir del cambio de nuestra era se generan en el mundo judío y cristiano unas ricas tradiciones interpretativas del texto del Gn 1–3. A través de ellas se enfatiza la inmediatez del hombre en relación con Dios. Lo que definiría a la primera pareja sería la visión de Dios que se manifiesta en los vestidos luminosos de gloria que visten, el alimento que los nutre, que no es otro sino la presencia misma de Dios, y la capacidad de profetizar conociendo así los pensamientos y el lenguaje divino. Esta inmediatez con la divinidad que expresa la «imagen» y la «semejanza» con la que fueron creados se pierde con la desobediencia de la primera pareja. A partir de entonces, el hombre será desvestido de la gloria y luminosidad de Dios, su alimento ya no será el resplandor divino y el conocimiento profético ya no le será connatural. El hombre vivirá bajo el dominio del Pecado, lo que se traduce en una forma de pensar donde la idolatría y los actos inmorales son la manifestación más clara de su degradación. Solo a partir de la penitencia, esto es, la purificación del cuerpo y el espíritu, el hombre podrá, con la gracia de Dios, acceder de nuevo a la semejanza perdida. Este proceso de rehabilitación se describe de distintas maneras en los evangelios

sinópticos. En todas ellas, Jesús, caracterizado como el segundo Adán, se convierte en el sujeto y el objeto de la visión de Dios. Efectivamente, Jesús recupera la inmediatez divina que alguna vez tuvo el primer hombre en el Jardín del Edén y al mismo tiempo se convierte en el objeto de la contemplación y adoración del creyente que encuentra en él la imagen divina. Esta idea cristológica es la base para entender el complejo proceso de la internalización de la experiencia religiosa que estudiaremos a lo largo de esta obra[1].

El presente capítulo es un esfuerzo de analizar cada uno de estos elementos (los vestidos de gloria, el alimento celestial y la capacidad de profetizar), tomando como fuentes, principalmente, las distintas traducciones de la *VidAd,* otros apócrifos contemporáneos y los evangelios sinópticos. Alusiones a otras obras apócrifas posteriores y a la literatura rabínica también estarán presentes, aunque no como razones fundamentarias del capítulo[1].

## 1. La caída de la primera pareja: la pérdida de la gloria divina y de la visión de Dios

Cuando Eva, alentada por la serpiente, vio que el árbol del conocimiento del bien y el mal era bueno para comer (טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל), agradable a los ojos (תַּאֲוָה-הוּא לָעֵינַיִם) y deseable a la vista para alcanzar la sabiduría (וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל), tomó de su fruto y comió. Inmediatamente le dio de comer a su marido (Gn 3,6). A partir de este momento se perdió la intimidad con la divinidad, esto es, la visión directa de Dios manifestada en los vestidos luminosos, en los alimentos y en el conocimiento profético de Adán y Eva. En contraposición a estas cualidades adámicas, los ojos de la pareja fueron abiertos (Gn 3,7) para descubrir su propia

desnudez (וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם), esto es, la precariedad de la vida carente de toda posesión al nacer y al morir (Job 1,21; Ecl 5,14; Os 2,5). La desnudez desde el punto de vista bíblico se describe, además, como el verse desprovisto violentamente de ropas, cuidados mínimos, poder y auxilio (Is 58,7; Ez 18,7.16; Am 2,16). Esta es la razón de por qué, cuando Adán escuchó a Dios en el huerto, tuvo miedo y se escondió (Gn 3,10)[1]. La desnudez, por otra parte, y siguiendo tradiciones místicas judías y cristianas, se expresa a través de la pérdida de la gloria divina que cubría al hombre ya sea a través de sus vestidos o de la luminosidad que destellaban. En la versión armenia de la *VidAd* 44,20, cuando la mujer comió del fruto aprendió que «estaba desnuda de la gloria con la cual estaba vestida»[2]. Entonces, horrorizada comenzó a llorar, mientras le recriminaba a la serpiente: «¿Qué has hecho conmigo?»[3]. Esta recriminación se repetirá más adelante a través de Adán cuando la mujer sea engañada por segunda vez por el Diablo. En la versión latina de la *VidAd* (11,2) el primer hombre exclama a viva voz: «¡Ay de ti, Diablo! ¿Por qué razón tú combates contra nosotros? ¿Por qué te ocupas de nosotros? ¿Qué te hemos hecho para que nos persigas con tanto empeño?». El Diablo, entonces, comienza a reprocharle a Adán su suerte a través de una historia que se conoce en varias versiones[4]. Así señala que

> cuando Dios sopló en ti el aliento de vida y tu semblante y semejanza *(est vultus et similitudo)* fueron hechos a la imagen de Dios, Miguel te llevó e hizo que te adorasen en presencia de Dios (*VidAd* 13,2) [...] Miguel entonces llamó a todos los ángeles diciendo:
>
> «Adorad la imagen del Señor, tal como el Señor lo ha ordenado» (*VidAd* 14,1[1]).

Entonces, el diablo se negó porque consideraba a Adán de menos categoría y más joven que él. Esta actitud hace que muchos ángeles siguieran su ejemplo, lo que provocó la ira de Dios quien lo expulsó de su gloria (*VidAd* 14,3-16,1). Lo que es particularmente interesante de la versión latina de la *VidAd* es la mención del rostro de Adán creado a

imagen de Dios y, por ende, siendo objeto de la adoración de los ángeles. Más aún, luego de este intenso diálogo entre el Diablo y Adán, este último le ruega a Dios que aleje a este adversario lejos de él y que le dé «su gloria, la que él mismo perdió» *(da mihi gloriam eius, quam ipse perdidit)* (*VidAd* 17,1). La relación entre la gloria y Adán la encontramos también en la literatura del Qumrán donde a sus miembros le es prometido el perdón de todos sus pecados «dándoles en heredad toda la gloria de Adán y la abundancia de días» (1QH 4,14-15 [17,14-15])[5]. En el Documento de Damasco la comunidad se describe como el «verdadero Israel», aquellos que cumplen la Alianza «para la vida eterna y toda la gloria de Adán» (CD 3,20). Como sea, la expulsión de la primera pareja del Paraíso implicó la pérdida de la intimidad e inmediatez con Dios reflejada en la gloria que la divinidad compartía con ellos[1].

La caída del hombre, por lo tanto, implica el drama de un cambio ontológico que se traducirá en la pérdida de la semejanza divina. La primera pareja, al querer ser como Dios[6], ha perdido los dones que expresaban esa intimidad tan especial con la divinidad[7]. Esta presencia inmediata de la divinidad, o visión continua de Dios, se expresa en palabras de Este en el apócrifo eslavo del *2Enoc*, probablemente escrito en hebreo hacia el siglo I:

> Así mismo hice que le fueran abiertos los cielos (нбса ѿврэстаѺ) [a Adán] de par en par con el fin de que viera los ángeles que estaban cantando un himno de victoria. Y una luz sin sombras (свэт кѧъмрáЪныѺ) inundó para siempre el paraíso (*2En* 11,72[1])[8].

En otras palabras, el cambio fundamental que sucede a la desobediencia de la primera pareja implica perder la «visión luminosa de Dios[9]»[1].

Una segunda manera de expresar el cambio ontológico de Adán y Eva, además de perder la capacidad de reflejar la gloria divina a través de sus vestidos y de la visión luminosa de Dios, es a través del cambio de dieta que sufren al verse expulsados del Jardín del Edén. El cambio de dieta simbolizará no solo este cambio ontológico, sino que además el punto de partida para una nueva vida de penitencia. Estudiemos, a continuación, este segundo elemento[1].

## 2. La caída de la primera pareja: el cambio de dieta como el paso desde la visión de Dios a la vida de penitencia

Como hemos dicho, un símbolo muy importante para profundizar la pérdida de la semejanza de la primera pareja son los alimentos. Efectivamente, sabemos que en el Gn se plantea una diferencia entre la dieta del hombre y la de las bestias. El primero puede comer de todos los frutos de la huerta sin necesidad de trabajar (Gn 2,16) o de toda planta que hay en la superficie de tierra y que da semilla [básicamente se refiere al pan] (Gn 1,29). Las bestias, sin embargo, se alimentan de hierbas sin más (Gn 1,30). El *libro de los Jubileos*, apócrifo escrito hacia el I a.C., describe la condición paradisíaca de la primera pareja durante los primeros siete años que vivieron en el Jardín del Edén. Durante este tiempo labraban, recogían y comían los frutos del Jardín, cuidando de que ni las aves, las bestias o los animales entrasen (*Jub* 3,15-16)[10]. En algunas fuentes apócrifas, el alimento en el Jardín adquirió algunas características místicas. En la versión armenia de la *VidAd,* Eva compara la dieta del paraíso con la de la tierra exclamando: «Dios ha establecido esta comida vegetal para las bestias, para que ellas puedan comer sobre la tierra, pero nuestra comida es la que comen los ángeles» (4,2)[11]. En el

*2En* también se compara ambos alimentos cuando, una vez que ha regresado de su viaje celestial, se le ofrece a Enoc algo para comer antes de ir a bendecir su casa y, a sus hijos y familiares. La respuesta de Enoc no se deja esperar:

> Escucha, hijo: desde que el Señor me ungió con el ungüento de su gloria no he vuelto a probar bocado, ni mi alma ha vuelto a acordarse de los placeres terrenales, ni me apetece nada de la tierra (14,2-4$_1$)[12].

Volviendo a la versión armenia de la *VidAd,* una vez expulsados del Jardín, Eva le dice a su marido: «Levantaos, hagamos penitencia por cuarenta días, tal vez Dios tenga piedad de nosotros y nos dé un alimento que sea mejor que el de las bestias, no sea que lleguemos a ser como ellas» (*VidAd* 4,3)[13]. Y es que una de las penurias más inmediatas que la primera pareja sufrió al salir del Edén fue el hambre, que bien puede interpretarse como la ausencia de la visión de Dios. Y es que en *VidAd* 2,2 la mujer se queja a Adán de que tiene hambre y de que busque algún alimento de modo que puedan «vivir». Más adelante, cuando la mujer es engañada por segunda vez por el Diablo, le dice a su marido que en adelante su comida no serán sino hierbas, porque no era merecedora de la «comida de vida» (*VidAd* 18,1b$_1$).

Por lo tanto, después de haber sido expulsados del Jardín del Edén, la primera pareja pierde el alimento propio de este lugar[14]. Es así como Dios los sentencia a comer las plantas del campo (וְאָכַלְתָּ, אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה) (Gn 3,18). Por lo tanto, el alimento que adopta el hombre desde su expulsión del Jardín del Edén implica la pérdida de la contemplación divina y una metamorfosis a una condición animal ligada a las hierbas del campo como alimento. G. Anderson[15] nos recuerda que este cambio de dieta nos lleva a la historia del rey Nabucodonosor, quien después de

caer en desgracia ante Dios es expulsado de entre los hombres y tuvo que instalar su morada entre las bestias del campo (Dn 4,22.29-30). En este exilio, y al igual que Adán, la hierba para comer del ganado se ha convertido en su alimento (Dn 4,25.31-35). El paralelo entre Adán y Nabucodonosor en la Biblia es interesante: ambos habían nacido para ser reyes, sin embargo, ambos perdieron la gracia de Dios siendo expulsados de sus lugares de honor. En el caso de Nabucodonosor, a quien Dios le había encomendado ser el medio para castigar a su pueblo Israel, luego de extralimitarse es recriminado por la divinidad con duras palabras:

> ¡Contigo hablo, rey Nabucodonosor! Has perdido el reino, te apartarán de los hombres, vivirás en compañía de las fieras comiendo hierba como los toros, te mojará el rocío de la noche, y así pasarás siete años, hasta que reconozcas que el Altísimo es dueño de los reinos humanos y da el poder a quien quiere (Dn 4,31-32).[16]

Como hemos mencionado más arriba, en la versión armenia de la *VidAd* esta nueva condición humana representada por el cambio de dieta se acepta como una vida de penitencia por parte de Eva (*VidAd* 4,3). Sin embargo, mientras la mujer hacía penitencia en el Tigris se vio engañada por la serpiente una segunda vez, entonces, cayó rostro en tierra, se angustió y no se movió durante tres días (*VidAd* 17,3), luego de los cuales le dijo a Adán: «Mirad, yo iré al oeste y permaneceré allí y mi comida hasta que yo muera serán las hierbas, porque en adelante no soy merecedora de la comida de vida» (*VidAd* 18,1b). La penitencia y el ayuno serán elementos comunes en varios textos apócrifos y sirven como medio para purificar el cuerpo y la mente de las pasiones para así volver a hacerse a la semejanza de Dios al modo adámico[17].

## 3. La caída de la primera pareja: pérdida del conocimiento inspirado o profético

El hombre ha perdido la capacidad de ser alimentado a través de la presencia de Dios. El cambio de dieta de la primera pareja, entonces, implica asumir una condición animal que puede redimirse en la medida en que sea un medio de hacer penitencia. Y esto no es lo único que expresa la pérdida de la semejanza de la primera pareja cuando son expulsados del Jardín del Edén. Junto con perder la visión de Dios y el cambio de dieta, la primera pareja malogró la capacidad de conocer adecuadamente. El verdadero conocimiento es consecuencia de la presencia constante de Dios. Cuando el hombre deja de estar en la presencia de Dios su razonamiento espiritual se ve atrofiado. En el relato del Gn 3, la serpiente, el animal más astuto (עָרוּם) del Jardín del Edén, tienta a la mujer diciéndole que puede adquirir sabiduría prescindiendo de la divinidad: «Pues Dios sabe que el día que de él comáis, serán abiertos vuestros ojos y seréis como Dios (וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים) conociendo el bien y el mal» (Gn 3,5). El hombre ha querido adquirir la sabiduría poniéndose en el centro, pretendiendo ser como Dios, y sin reconocer los dones y el poder de la divinidad. De acuerdo con el *2En*, el hombre desconoció que había sido creado a través de la Sabiduría de Dios (*2En* 11,57), la única consejera de la divinidad (*2En* 11,85)[18]. La verdadera sabiduría, aquella que la primera pareja perdió, no tiene otra finalidad sino reconocer la actividad amorosa de Dios[19]. Filón de Alejandría estaría de acuerdo con estos planteamientos. En efecto, para el filósofo la sabiduría o conocimiento en el paraíso antes de la desobediencia se asemejaba con la vida contemplativa. De hecho, el pecado de Adán consistiría no en querer poseer la sabiduría divina, sino en no cultivarla apropiadamente. Y es que, cuando Adán cultivaba la sabiduría en el Paraíso, la cuidaba como si fuesen árboles,

aprovechándose de sus frutos inmortales y beneficiosos, a través de los cuales llegaba a ser inmortal. Por el contrario, cuando fue expulsado del lugar de la sabiduría, Adán estaba practicando lo opuesto, esto es, la ignorancia, la cual contaminó su cuerpo, encegueció su mente, no se satisfacía con sus alimentos, se perdió a sí mismo y sufrió una muerte miserable (*Quaestiones et Solutiones in Genesim* 1, 56). La misma imagen del alimento es utilizada por el filósofo en *De Sacrificiis Abelis et Caini* 78-79 donde compara el estudio de los clásicos de la literatura y la poesía, con todo el valor que puedan tener, con una comida vieja (Lv 16,10) que es difícil de soportar en relación con el resplandor de la sabiduría adquirida de improviso como un arrebatador don de Dios. Filón de Alejandría concluye: «Es, en verdad, imposible que el discípulo de Dios, el pupilo de Dios, el alumno de Dios, o como deba llamársele, soporte en adelante la guía de los mortales»[20].

El querer adquirir la sabiduría con independencia de Dios implica también el perder el don de la profecía. Para entender este aspecto hemos de llamar la atención sobre una serie de sinónimos griegos que en la antigüedad daban cuenta de un estado mental que en algunos casos posibilitaba el acceso directo al conocimiento divino: ὄναρ, ὅραμα, ὄψις, φάσμα, φάντασμά, φαντασία, αποκάλυψις, ἐπιφανής, ὀπτασία, ὅρασις, μανία, ἔνθεος, ἐνθουσιασμός, etc. Platón, por ejemplo, apreciaba mucho la «inspiración divina» (μανία) porque a través de ella los poetas, videntes y sacerdotisas podían prestar un servicio muy valioso:

> Porque los profetas de Delfos y las sacerdotisas de Dodona han traído enormes beneficios a Grecia, tanto en el ámbito privado como público [se entiende en el estado de μανία], pero pocos o ningún beneficio cuando están en el estado mental correcto (Fedón 244 d1)[21].

Y es que la persona afectada por la «inspiración divina» (μανία) se convertía en un intermediario de la divinidad para transmitir un mensaje que en un estado mental ordinario no sería capaz de conocer

ni, por tanto, de comunicar. En la tradición bíblica encontramos la misma idea de la profecía, esto es, como la posesión del sujeto de un conocimiento de origen divino al que no se puede resistir. Así, son numerosos los ejemplos de profetas poseídos por el Espíritu quien les hace perder sus habituales capacidades mentales. Así, Oseas critica a Israel quien dice: «¡El profeta es un tonto, el hombre del espíritu es un loco!» (Os 9,7). Miqueas, por su parte, lleno del espíritu del Señor que lo habilita a tener visiones y revelaciones, se compara con los falsos profetas que no las reciben. Ezequiel señala que el

> Espíritu me levantó (נָשָׂאַתְנִי וְרוּחַ) y me llevó a Caldea, a los desterrados, en visión por el Espíritu de Dios. Y se alejó de mí la visión que había visto. Entonces hablé a los desterrados de todas las cosas que el Señor me había mostrado (Ez 11,24-25).

El mismo Ezequiel ilustra bien el hecho de que las capacidades intelectivas del profeta se vean llenas del poder de Dios:

> Hijo de hombre, recibe en tu corazón todas mis palabras que yo te hablo, y escúchalas atentamente. Y ve a los desterrados, a los hijos de tu pueblo; háblales y diles, escuchen o dejen de escuchar: «Así dice el Señor Dios» (Ez 3,10-11)[22].

Filón de Alejandría, por su parte, ocupará el término αναμνέσις para hablar de su propia experiencia profética[23]:

> Otras veces, habiendo abordado el asunto con las manos vacías, me hallé de pronto lleno de ideas que caían como lluvia sembradas invisiblemente desde lo alto, al punto de que, poseído por una Divina inspiración, perdía el control de mí mismo, y todo me resultaba irreconocible: el lugar, los presentes, yo mismo, lo que decía y lo que escribía. Es que había llegado a poseer capacidad de expresión, ideas nuevas, un disfrute de claridades, una visión agudísima, una nítida aprehensión de los asuntos, tal como si ello resultara de un clarísimo espectáculo que me llegara a través de los ojos (*De migratione Abrahami* 35)[24].

Por otra parte, Josefo parecía conocer tradiciones que hacían referencia a la capacidad profética de Adán. En *Antigüedades de los judíos* I, 70 señala que para que los conocimientos adámicos no se perdieran —Adán había predicho la destrucción del universo por un fuego violento y por un poderoso diluvio de agua— «se erigieron dos pilares, uno de ladrillo y el otro de piedra, e inscribieron estos descubrimientos en ambos»[25].

En términos generales, podemos concluir que el hombre y la mujer luego de la desobediencia han perdido la capacidad de reflejar la gloria divina, además de la visión luminosa y directa de Dios que los alimentaba en el Jardín del Edén y que los hacía participes de un conocimiento propio de la divinidad. De este modo, algunas tendencias de carácter místico presentaban una antropología que se definía antes de la caída por la visión directa de Dios. Por lo tanto, una vez expulsados del Jardín del Edén, somos testigos de un cambio ontológico fundamental en el ser humano. El paradigma antropológico de la visión de Dios que definía al hombre cambia radicalmente. La caída implica hacerse parte de un mundo de bestias, donde la penitencia, como medio para purificar el cuerpo y la inteligencia es fundamental. Un mundo donde la pareja está bajo el dominio del Pecado o Satanás quien enturbia su capacidad de conocer adecuadamente. A continuación, estudiaremos el significado de este cambio de paradigma antropológico para, después, adentrarnos a la figura de Jesús como sujeto y objeto de la visión de Dios.

## 4. La caída de la primera pareja: bajo el dominio de Satanás y la idolatría

La caída de Adán y Eva consistió en perder esa inmediatez con Dios que implicaba la visión divina reflejada en los vestidos, en la luminosidad, en los alimentos y en el conocimiento profético. Desde ahora, y ya fuera del Jardín del Edén, el hombre y la mujer van a divagar con una sabiduría defectuosa, demasiada centrada en su propia limitación (Gn 3,7) (desnudez) y que se verá constantemente engañada. El argumento defectuoso de Eva, y posteriormente de Adán, manifiesta no solo la manera en que dialogan con la serpiente (Gn 3,1-5), sino cómo Satanás se arreglará para ir engañando a sus descendientes una y otra vez[26]. El razonamiento del hombre, lejos de la visión de Dios, queda de tal modo maltrecho que le es difícil distinguir el bien o el mal[27]. El hombre está tan a merced de Satanás, que este es capaz de engañarlo haciéndose pasar por un ser luminoso. Un ejemplo interesante al respecto, lo encontramos en la versión armenia de la *VidAd* (9,1-2) donde luego de hacer penitencia, y cuando los dieciocho días de lamento se completaron, Satanás tomó la forma de un querubín con esplendido atuendo y fue al río Tigris a engañar a Eva. Las lágrimas de esta caían sobre sus vestidos y llegaban hasta el suelo. Satanás le dijo: «Sal del agua y descansa, porque Dios ha atendido tu penitencia, a ti y a Adán tu marido». Más adelante el pseudo querubín agregará: «Dios me ha enviado a ti para que sigas adelante y para darte de aquella comida, debido a la cual estás haciendo penitencia» (*VidAd* 9,4). La versión Georgiana es parecida, sin embargo en vez de hablar de la apariencia de un querubín, se habla de que el Diablo cambió sus vestidos para poder engañar a la mujer bajo apariencia angelical. En esta versión Satanás lloraba y sus falsas lágrimas caían sobres sus vestidos, y desde estos al suelo. Entonces le dijo a Eva, «Sal del agua donde estás y detened vuestras tribulaciones porque Dios ha escuchado tu penitencia y las de tu marido» (*VidAd* 9,4). De más está decir que en ambas versiones la

engañada mujer abandona la justa penitencia para, una vez que ha caído en la cuenta de la trampa, desconsolarse aún más[1].

Otro ejemplo de esta capacidad de Satanás de engañar al hombre bajo apariencia de bien, lo encontramos en el apócrifo eslavo *ApAb* (23,5) donde este aparece en forma angelical al momento de tentar a la mujer: «Y detrás del árbol estaba de pie, como si fuera una serpiente, pero teniendo manos y pies como un hombre, y con alas sobre sus espaldas: seis en el lado derecho y seis en el izquierdo [al modo de un querubín]». Esta deficiencia humana de poder ser engañado por Satanás se expresa también en el NT cuando Pablo advierte a su comunidad en Corintio no dejarse engañar como Eva de modo que «vuestras mentes sean desviadas [φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν] de la sencillez y pureza de la devoción a Cristo» (2 Cor 11,3). De la misma manera, el apóstol advierte que el Diablo, lo mismo que sus adversarios, los falsos apóstoles, puede adoptar la apariencia de bien para engañar a la comunidad (ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός) (2 Cor 11,13-14). Esta incapacidad del hombre de poder discernir el bien del mal es fruto de la primera caída. En otras palabras, la primera pareja ha quedado a merced del Pecado, entendido como personificación del mal. Esto se ilustra de manera muy interesante en la versión eslava de *VidAd* donde se habla del pacto que celebraron el hombre y Satanás a partir del cual el primero le pertenece al segundo[1].

Efectivamente, en la versión eslava de la *VidAd,* una vez expulsado del Edén, Adán trata infructuosamente de cultivar la tierra. Sin embargo, el Diablo se lo impedía diciendo: «mientras que la tierra es mía, de Dios son los Cielos y el Jardín del Edén» (*VidAd* 33-34.2). Entonces le dice que, si quiere labrar la tierra, entonces debe reconocer su pertenencia al Diablo. Adán, pensando que le era imposible regresar al Edén, accedió a firmar un certificado escrito a mano (*VidAd* 33-34.6) donde señalaba:

«quien sea el Señor de la tierra, yo y mis hijos le perteneceremos» (*VidAd* 33-34.10)[28].

Para san Pablo, el dominio del pecado sobre el hombre se expresa, entre otras cosas, en el hecho de que este ha adherido a la sabiduría de este mundo que es estupidez en relación a Dios: «¿Dónde está el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría de este mundo?» (1 Cor 1,19-20). Esto es especialmente cierto respecto a los paganos que no conocen a Dios. Esto explica el que, antes de la predicación paulina, veneraran a los dioses falsos (Gal 4,8) dejándose arrastrar por los malos deseos, como hacen los que no conocen a Dios (1 Tes 4,5)[29]. Esto no solo es verdad hablando de los gentiles que adoran a muchos ídolos, pero también para los judíos, que, al pie del Sinaí, adoraron al becerro de oro en vez de al verdadero Dios (Jr 2,5-6; Sal 106,20; Sab 13,1-9). Esta «estupidez» humana ha hecho que el hombre cambie «la gloria del Dios incorruptible por una imagen en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos [el becerro entre ellos], de reptiles» (Rom 1,23). En otras palabras, la pérdida de la visión de Dios, y la consecuente capacidad cognitiva obstruida de la primera pareja derivará en lo que se considerará la madre de todos los pecados: la idolatría[30].

La mente obstruida del hombre, consecuencia de haber perdido la inmediatez con Dios, hace que surja la idolatría porque este desconoce al Dios verdadero que se manifiesta a través de la creación. Este es precisamente uno de los argumentos acusatorios de san Pablo contra los paganos. Estos han razonado de manera inadecuada (al modo de la primera pareja que pretendían ser sabios [Rom 1,22]) y no han sabido reconocer al Dios verdadero.

> Porque desde la creación del mundo, sus atributos invisibles, su eterno poder y divinidad, se han visto con toda claridad, siendo entendidos (το νοούμενα) por medio de lo creado, de manera que no tienen excusa. Pues, aunque conocían a Dios, no le honraron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se hicieron vanos en sus razonamientos (το νοούμενα καθορᾶται) y su necio corazón fue entenebrecido (Rom 1,20-21[1]).

Al apartarse de Dios, el hombre, inevitablemente, «prepara el mal, concibe la iniquidad, alumbra la nada» (Sal 7,15). Al ver la creación como si Dios estuviese ausente de ella —cuando Él está presente en todo y lo llena todo— el hombre delira y manifiesta su falta de lucidez. De aquí surge una serie de hechos éticos reprehensibles que emanarán de la arrogancia e ignorancia:

> Por esta razón Dios los entregó a pasiones degradantes; porque sus mujeres cambiaron la función natural por la que es contra la naturaleza; y de la misma manera también los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se encendieron en su lujuria unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos el castigo correspondiente a su extravío (Rom 1,26-27[1]).

Y añade,

> Y así como ellos no tuvieron a bien reconocer a Dios, Dios los entregó a una mente depravada (εἰς ἀδόκιμον νοῦν), para que hicieran las cosas que no convienen; estando llenos de toda injusticia, maldad, avaricia y malicia; colmados de envidia, homicidios… (Rom 1,28-29[1]).

Al igual que en el Gn, una vez que Dios es ignorado, comienzan los conflictos entre los hombres, como cuando Adán y Eva se culpan mutuamente por la desobediencia (Gn 3,12-13) o cuando Caín mata a su hermano Abel (Gn 4,8). Esto suena como las advertencias de Dios a Adán cuando este abandona el Edén en la versión armenia de la *VidAd*: «cuando salgas del Jardín, guárdate de las calumnias, de la prostitución,

del adulterio, del amor al dinero, de la avaricia y de todos los pecados» (44,4[1])[31].

El hombre ha merced del Pecado manifiesta en plenitud el significado del cambio ontológico sufrido por Adán al ser expulsado del Jardín del Edén. Al perder la visión de Dios, el ser humano ha caído en la ignorancia y la idolatría (pretendiendo que es un sabio), con consecuencias éticas concretas que distorsionan las relaciones con sus semejantes y con la creación. La vida de penitencia, si bien importante, no es suficiente para redimir al hombre caído. La salvación, de acuerdo con la tradición cristiana, viene de la mano de Cristo, quien, como un segundo Adán, reconstruye y supera la antropología adámica de la visión de Dios[1].

## 5. Jesús, el nuevo Adán, y la visión de Dios

Una temprana antropología basada en la visión de Dios y perdida a través de la desobediencia de la primera pareja nos hace apreciar más la idea de Jesús como segundo Adán presente tanto en la teología paulina como en los evangelios sinópticos. Lo importante, sin embargo, no es solo la temprana comprensión de Cristo recapitulando la historia, sino su identificación con el sujeto y el objeto de la visión de Dios. A continuación, estudiaremos dos pasajes especialmente pertinentes al respecto: el bautismo y la transfiguración de Jesús. De este modo veremos cómo, con Jesús, la visión de Dios se restablece de manera original y nueva. Esta es la cristología que está a la base del fenómeno

de la internalización de la experiencia religiosa que estudiaremos en los siguientes capítulos[1].

## 5.1. *Jesús como el nuevo Adán en el relato del bautismo*

La Cristología adámica es una de las primeras respuestas a la imagen de la caída de la primera pareja. Jesús se presenta no solo como representante del Israel redimido, sino como el segundo Adán que inaugura una nueva creación. El bautismo y las posteriores tentaciones de Jesús se encuentran en lo que podríamos denominar el prólogo de Mc (1,1-13). La versión de Mc es austera, pero llena de significados, que combinándose unos a otros, configuran un cuadro muy rico. Analizaremos a continuación los distintos elementos que constituyen el bautismo de Jesús como manifestación de las cualidades adámicas[1].

### a) *El río Jordán: lugar de penitencia y de la manifestación de la gloria divina*

En Mc 1,5-6 se nos dice que todo el país de Judea y toda la gente de Jerusalén fueron donde Juan Bautista para ser bautizados en el río Jordán al «confesar sus pecados» (ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν). Al igual que Adán y Eva en la versión latina de la *VidAd* van al río Tigris a hacer penitencia por su desobediencia (*VidAd* 9,1-2), Israel desciende al Jordán a confesar sus pecados. Cuando aparezca Jesús en escena (Mc 1,9), también se acercará a Juan el Bautista para ser bautizado. Nada se nos dice, sin embargo, de que haya confesado sus pecados. Marcos se hace así partícipe de una antigua tradición que reconocía a Cristo como un hombre sin pecado. C. Fletcher-Louis[32] señala que ya san Pablo conocía esta creencia cuando, por ejemplo, en

2 Cor 5,19-20 escribe que «a Cristo, que no conoció pecado (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν), [Dios] lo hizo pecado por nosotros». En Rom 8,3 el apóstol reconoce que Dios ha enviado a su hijo «en una carne semejante a la del pecado (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας)». Entonces, por una parte, tenemos que Jesús, como Mesías, asume la representatividad de Israel y va a bautizarse con Juan Bautista. Por otra, es reconocido al modo adámico previo a la expulsión del Edén, como un hombre sin pecado[1].

El río Jordán, en el contexto del bautismo, también se relaciona con las visiones del profeta Ezequiel cuando, al modo de Jesús, «el cielo se abrió» en el río Quebar (Ez 1,1)[33]. En tardías interpretaciones judías sobre las visiones de Ezequiel se hablará del río Quebar como un espejo de las realidades celestiales, esto es, de la gloria de Dios y de todo lo que rodea a la mercabá[34]. Esta idea de las realidades celestiales siendo transparentes para el profeta también se aplicaba a Adán en el *2En* cuando Dios señala:

> Así mismo hice que le fueran abiertos los cielos (нбса ѿвр҃ѣста) [a Adán] de par en par con el fin de que viera los ángeles que estaban cantando un himno de victoria. Y una luz sin sombras (свѣт вєзмрáкны) inundó para siempre el paraíso (*2En* 11,72[1]).

Las tradiciones que relacionaron el bautismo de Jesús con la teofanía luminosa de la gloria de Dios fueron muy tempranas. Así Justino el Mártir en su *Diálogo con Trifón* (88,3) describe que «cuando Jesús vino al río Jordán, donde Juan estaba bautizando, descendió hacia las aguas y un fuego encendió las aguas del Jordán»[35]. En los *Oráculos Sibilinos* (7,81-84) leemos sobre la dinámica que se produce en el bautismo:

> verterás agua en el fuego puro a la vez que exclamarás así: «Igual que el Padre te engendró como Palabra, así solté yo un ave, veloz Palabra, mensajera de palabras, mientras

que con aguas santas salpiqué tu bautismo, mediante el cual surgiste del fuego»[1].

Mencionemos también la *Predicación de Pablo* citado por el Pseudo Cipriano que menciona que «cuando Jesús fue bautizado, se vio fuego sobre las aguas»[36].

Asociado con el fuego, el motivo de la luz también estuvo presente en la temprana interpretación cristiana del bautismo. La crítica textual así lo atestigua en dos manuscritos de la Vetus Latina. En uno de ellos, *Codex Vercellensis*, anterior a la Vulgata, se agrega la siguiente frase al texto evangélico: «una gran luz brilló sobre las aguas» *(lumen ingens circumfulsit de aqua)*. El segundo manuscrito, del siglo VI, es el *Codex Sangermanensis* agrega la siguiente frase: «una luz grande brilló desde el agua» *(lumen magnum fulgebat de aqua)*[37]. Por otra parte, en el heterodoxo *Evangelio de los Ebionitas* se nos dice que en el bautismo de Jesús una gran luz brilló alrededor del lugar. Efrén el Sirio en su *Comentario del Diatesaron* describe que en el bautismo de Jesús apareció sobre las aguas un «esplendor de luz»[38].

Por lo tanto, el río Jordán no solo es símbolo de la penitencia del pueblo de Israel al modo de Adán y Eva en el Tigris; también lo es de la inmediatez de la luminosa gloria divina en el bautismo de Jesús al modo de Adán en el Jardín del Edén. Y si esto es cierto respecto al río, lo mismo podemos decir respecto a los vestidos de Jesús durante el bautismo. A pesar de que estos no se mencionan en los sinópticos ni en el evangelio de Juan, san Pablo da a entender que conoce una tradición al respecto. Así, el apóstol señala en Gal 3,27 que «los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo (Χριστὸν ἐνεδύσασθε)». Más tarde, sin embargo, estas tradiciones se

desarrollarán más abiertamente como es el caso de Efrén el Sirio que, en su Himno a la Epifanía (12,1), dice que, en el bautismo de Jesús, Adán volvió a encontrar la gloria que existía entre los árboles del Edén. Y es que «él [Jesús] descendió y recibió [los vestidos] desde el agua, se los puso y ascendió adornado por ellos. Bendito sea Él que ha tenido misericordia de todos»[39].

De nuevo, no podemos estar seguros si estas antiguas tradiciones en relación con el fuego, la luz y los vestidos brillantes en el bautismo de Jesús ya eran conocidas por los autores de los evangelios. Lo que sí podemos asegurar, es que de manera muy temprana se interpretó el bautismo de Jesús al modo de la teofanía de la gloria de Dios en Ez 1,27-28, de la apariencia gloriosa de Adán antes del pecado al modo de la *VidAd* (versión latina) (13,2) [o de los más tardíos Pseudo-Jonatán (PsJon) al Gn 3,21; GnR 20,12; *Apocalipsis de Baruc* (versión siriaca) 4,16; *Libro de las revelaciones de Clemente* 3,4; 4,2; PRE 14; 20; *Himno de la Perla* (en los *Hechos de Tomás*) o del Paraíso de luz en el *2En* 11,72 o en el apócrifo eslavo *El contrato de Adán con Satanás.*

### b) *Los cielos abiertos y la manifestación de la gloria de Dios*

Una vez bautizado, y cuando Jesús sale de las aguas, vio los cielos abiertos. El que los cielos se abrieran ya nos sitúa en una experiencia visionaria al modo de las revelaciones del AT. Los cielos abiertos aluden a la comunicación entre las esferas divinas y el hombre (Ez 1,1); a los acontecimientos escatológicos cuando Dios viene finalmente a reinar sobre Israel (Is 63,15–64,4; 24,17-20); y como presagio del rompimiento del velo del templo que separaba a Dios de los hombres (Mc 15,38-39). También la imagen de los cielos abiertos nos lleva a la glorificación de Jesús si la comparamos con la iniciación de Leví de acuerdo con el *TestLev*:

> Los cielos se abrirán y la santificación vendrá sobre él desde el templo de la gloria con una voz paternal como desde Abraham e Isaac. Y la gloria del Altísimo estallará sobre él. Y el espíritu del entendimiento y la santificación descansará sobre él [en las aguas] (*TestLev* 18,6-7[1])[40].

Es necesario constatar que el reemplazo deliberado de Mt de «los cielos se rasgaban» (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς) en Mc 1,10 por la expresión «se abrieron los cielos» (ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί) (Mt 3,16) nos lleva nuevamente a la experiencia visionaria de la mercabá o trono divino del profeta Ezequiel (Ez 1,1). Esto se explica porque tanto en el relato de Ez y en el de Mt, el verbo «ver» o «contemplar» es importante no solo para describir la experiencia (Ez 1,1.3//Mt 3,16), sino para contextualizarla en la práctica visionaria al modo apocalíptico. Que esta experiencia visionaria se relacione con la gloria de Dios, siguiendo la influencia de la experiencia de Ez, se refuerza cuando constatamos que esta imagen no solo estaría presente en el relato del bautismo, sino también en Jn 1,51; Hch 7,56; 10,11; Ap 4,1; 19,11[1].

La relación entre los cielos abiertos y la contemplación de la gloria de Dios se refuerza, además, con la rasgadura de la cortina del templo inmediatamente después de la muerte de Jesús:

> Entonces el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo (καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ᾽ ἄνωθεν ἕως κάτω). El centurión, que estaba frente a Jesús, al ver que había expirado de aquella manera, dijo: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,38-39[1]).

Vale la pena señalar dos detalles importantes que relacionan este hecho con el bautismo, especialmente en lo concerniente a la manifestación de la gloria de Dios. En primer lugar, el velo del templo se rasga desde arriba hacia abajo, dando a entender de qué se trata de un

acontecimiento de origen divino. En segundo lugar, el velo del templo es caracterizado por Josefo en *La guerra de los judíos* como una representación de los cielos. Estos dos hechos, más el reconocimiento del soldado romano sobre la identidad divina de Jesús, nos hablan de una teofanía de la gloria de Dios que irónicamente acontece en el contexto de la crucifixión[41]. Esta tendencia interpretativa también encontrará su camino entre los padres de la Iglesia. Es el caso de Hipólito (Discurso sobre la Teofanía Santa 6), para quien los cielos abiertos en el bautismo de Cristo apuntaban a que las puertas gloriosas de la cámara nupcial en los cielos fueron abiertas ante el novio. «Así que cuando el Espíritu Santo descendió en forma de paloma y la voz del Padre se extendió por todas partes, fue apropiado que las puertas del cielo se levantasen»[42]. En otras palabras, con Jesús la inmediatez con Dios y su gloria, perdida tras el exilio del Jardín del Edén, se ha recuperado en su persona quien ha venido a unirse con el pueblo creyente al modo de un novio y una novia.

### c) *La voz celestial y la identidad real de Jesús como segundo Adán*

La voz celestial que proclama «Tú eres mi Hijo amado, en ti me he complacido» (Mc 1,11) es conocida por los rabinos como la «Hija de la voz» (בת הקול) y es parte de esta teofanía al modo de 1 Re 19,11-13. Por otra parte, la «Hija de la voz» en algunos textos rabínicos posteriores se asociará con el Espíritu[43] al modo del Cant 2,12[44]. El contenido de esta voz en Mc 1,11 define quién es Jesús a partir de un midrás que combina el Sal 2,7 e Is 42,1-2. El primero es un salmo real de adopción: cuando el rey David fue ungido, Dios lo engendró como Hijo de Dios: בְּנִי אַתָּה--אֲנִי, הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ (Sal 2,7). Recordemos que Adán había sido puesto en el Jardín para «dominar» o «gobernar» (רדה) (Gn 1,26); y para «conquistar» o «tomar» (כבש) (Gn 1,28). Tanto en el primer caso (Nm 24,19; 1 Re 5,4; Sal 72,8; 110,2), como en el segundo (Jos 18,1; 2 Sm 8,11; Sal 8,6-7) los

términos tienen un uso militar aplicable a los líderes de Israel en relación con la Tierra prometida. En el contemporáneo *2En* se menciona que Dios designó a Adán para ser rey sobre la tierra (**и поста́ви его цр҃ѣ**)[45]. Todo esto significa que la «Hija de la voz» reconoce la naturaleza real de Jesús al modo de una teofanía[1].

Ahora bien, el segundo texto de este midrás (Is 42,1-2) completa la idea de Jesús como rey. La expresión fundamental es «רָצְתָה נַפְשִׁי» (ἐν σοὶ εὐδόκησα) que podríamos traducir como «en quien mi ser se complace». Ahora, en el contexto de Is 42,1-2 esta complacencia implica la identificación de Jesús como el siervo sufriente, a quien Dios sostiene, y quien traerá la justicia a todas las naciones a través de sus padecimientos. En este sentido Jesús se presenta como aquel que realiza hasta el extremo lo que el primer Adán como rey no pudo: obediencia y fidelidad a Dios hasta la muerte. Esta idea se expresa en uno de los himnos cristianos más antiguos que conservamos gracias a san Pablo: Flp 2,6-8. En este himno existiría una clara referencia adámica en el uso de la palabra «forma» (μορφῇ) para describir la condición divina de Jesús. El segundo Adán, al igual que el primero antes del pecado, compartía la «imagen» (εἰκών) y «semejanza» de Dios (Gn 1,26). Tal como lo reconoce J. D. G. Dunn[46] εἰκών y μορφῇ pueden ser entendidos como sinónimos. La diferencia, sin embargo, es que Cristo, el Adán Celestial (Rom 5,14; 8,29; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18; 4,4; Col 3,10), asumió la forma de esclavo, se rebajó a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte en cruz[1].

> El cual [Jesús], siendo en la forma de Dios (ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ), no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo

tomando la forma de esclavo (μορφὴν δούλου λαβών[1]).

Asumiendo semejanza humana
y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo,
haciéndose obediente hasta la muerte (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι ανάτου),

y una muerte de cruz[1].

Por lo tanto, la voz del cielo define quién es Jesús (Hijo de Dios, el Rey de Israel, el ungido, a quien Dios sostiene, el siervo sufriente), cuál es su misión (traer la justicia a Israel y a todos los pueblos), y cómo la llevará a cabo (sufrimiento paciente, obediencia[1]).

### d) *El Espíritu y la nueva creación en el bautismo de Jesús*

Junto con la voz que se escucha cuando los cielos se abren, el Espíritu desciende sobre Jesús como una paloma (Mc 1,9). No hay que pasar por alto la relación entre Mt y Ez con relación a cómo el Espíritu se posa sobre Jesús. En el caso de Mt 3,16 se nos dice que el Espíritu de Dios bajaba como una paloma «y venía sobre él» [Jesús] (ἐπ' αὐτόν), lo mismo que en Ez 2,2 cuando el Espíritu vino al profeta (ἐπ' ἐμὲ). Esta analogía acerca, una vez más, la narración del bautismo a las visiones de la gloria de Dios al modo de Ez. El que se describa al Espíritu como una paloma haría alusión a varios textos veterotestamentarios y rabínicos. M. Pérez Fernández[47] nos recuerda que en el Cant encontramos maravillosamente expresado el juego amoroso entre el amado y su amada (Cant 1,7; 2,10-14; 3,1-4). Esta última, quien bien puede representar a Israel, se la describe como una paloma (Cant 2,14; 5,2). En el contexto del bautismo de Jesús, la paloma puede interpretarse como una referencia de la relación amorosa entre el Padre y el Hijo (este

último como símbolo de Israel). En Os 11,11 la paloma alude al pueblo de Israel quien es tomado por Dios para liberarlo y darle cobijo. En el bautismo Dios acoge al Mesías como personificación de Israel, al modo de una paloma, para darle refugio. También la paloma suele simbolizar el espíritu creador presente en Gn 1,2 que se cierne sobre las aguas para crear la vida. En el Gn 1,2 no se habla de la paloma sino del «espíritu de Dios que aleteaba sobre la superficie de las aguas». Ahora bien, textos rabínicos como b.Hag 15a sí hablan del espíritu aleteando como una paloma sobre la superficie de las aguas en el momento de la creación[48]. Una versión similar la encontramos en el GnR 2,4 donde se habla del espíritu cerniéndose sobre las aguas como un pájaro. Este carácter cosmológico de la paloma tendrá una gran influencia en textos posteriores[49], los que, si bien son más tardíos que el evangelio de Marcos, bien pueden aludir a tradiciones antiguas[50]. De ser ese el caso, en Mc la paloma desciende o se cierne sobre Jesús durante su bautismo al modo como el espíritu creador lo hizo en el momento de la creación[51]. No olvidemos el rol que juega la paloma con su triple vuelo anunciando el fin del diluvio en Gn 8,8-12 y, por lo tanto, el inicio de la nueva creación. Jesús se plantea, así, como el nuevo Adán, el prototipo de una nueva creación[1].

### e) *El relato de las tentaciones: Jesús como nuevo Adán y alimento celestial*

La caracterización de Jesús como el nuevo Adán se enfatiza en el siguiente relato, el de las tentaciones en el desierto (Mc 1,12-13). El desierto es un lugar habitado por demonios y bestias (*2Bar* 10,8); el lugar donde se producirá la batalla definitiva entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas (1QS 8,12-15); el lugar de la prueba y tentación (*Jub* 17,17); el lugar donde Dios protege de manera especial a sus hijos (PsJ Dt 31,10). Jesús ha sido ungido con el Espíritu quien lo empujó

(εκβαλλει) al desierto donde estuvo cuarenta días y donde fue tentado por Satanás (Mc 1,12-13). Mt es más específico respecto al tiempo señalando que fueron «cuarenta días y cuarenta noches» (Mt 4,2). Los cuarenta días y noches de Jesús en el desierto hacen alusión a la misma cantidad de tiempo que Moisés ayunó cuando subió al Sinaí (Ex 34,28) o a los cuarenta días y noches que Elías caminó hacia el Horeb, mientras huía de sus perseguidores que habían renegado de Yavé. Jesús, una vez más representa la historia de Israel, esta vez identificándose con la figura de Moisés y Elías, los mismos que estarán en el relato de la transfiguración. Sin embargo, y, sobre todo, Jesús se presenta en este texto como el segundo Adán[n].

Efectivamente, lo mismo que en la *VidAd* en los relatos de las tentaciones en Mt y Lc, Satanás es representado con atributos divinos. Recordemos, entre los múltiples ejemplos que encontramos en la *VidAd,* la versión eslava donde el diablo para tentar a la primera pareja había cambiado a la forma de un ángel acercándose de manera radiante y cantando canciones angelicales (*VidAd* 18-20.8a). En el caso de Mt 4,8-9 Satanás no se aparece como un ángel, sin embargo, se comporta como una divinidad. En efecto, Satanás lleva a Jesús al pináculo de un monte, lugar tradicionalmente asociado al trono de la gloria de Dios[52], para tentarlo mostrándole «todos los reinos del mundo y su gloria». Entonces le dijo: «Todo esto te daré si te postras y me adoras (ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι)"». La versión lucana es aún más radical cuando Satanás le dice: «Te daré todo el poder y la gloria de estos reinos (ἠν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν,), porque me la han entregado a mí yo se la doy a quien quiero» (Lc 4,6). Pareciera como si el autor de este evangelio supiese de algunas tradiciones que le reconocían el poder de Satanás sobre la tierra y los hombres como lo muestran algunos apócrifos posteriores, tales como *El mar de Tiberiades* o *El contrato de Adán con Satanás*. En este sentido es interesante constatar

que la actitud de Satanás, de hecho, es muy similar a la de Dios cuando le muestra a Moisés la tierra prometida desde el pináculo del Pisgá, con la diferencia de que Satanás se comporta como un «dios» que no castiga, por el contrario, está dispuesto a darle a Jesús todos los reinos a cambio de que se incline y adore. Así, leemos en Dt 34,1-4:

> Moisés subió de las estepas de Moab al monte Nebo, a la cumbre del Pisgá, frente a Jericó, y Yavé le mostró la tierra entera: de Galaad hasta Dan, todo Neftalí, la tierra de Efraín y de Manasés, toda la tierra de Judá, hasta el mar Occidental, el Negueb, la comarca del valle de Jericó, ciudad de las palmeras, hasta Soar. Y Yavé le dijo: «Esta es la tierra que bajo juramento prometí a Abrahán, Isaac y Jacob, cuando les dije que se la daría a su descendencia. Te dejo verla con tus propios ojos, pero no pasarás a ella»[1].

Es interesante constatar que, además de comportarse como un dios, Satanás, a través de esta tentación, quiere revertir los primeros deseos de Dios cuando al crear al hombre a su imagen les exigió a los ángeles que le adorarán. Como ya sabemos, en la versión georgiana de la *VidAd* leemos lo que le dice Satanás a Adán al respecto:

> Cuando Dios insufló su espíritu en ti, tu recibiste la semejanza de la imagen divina [...]. Dios le dijo a Miguel: «Mirad yo he creado a Adán a semejanza de mi imagen». Entonces Miguel llamó a todos los ángeles y Dios les dijo: «Venid y postraos delante del dios que he creado». Miguel se postró primero y me llamó diciendo: «Tú también, póstrate delante de Adán». Yo le dije: «¡Salid de aquí Miguel! Yo no me postraré delante de quien es más joven que yo, de hecho, yo fui un amo antes que él y sería apropiado que él se postrara delante de mí» (*VidAd* 13,2-14,3[1]).

Lo que está haciendo, entonces, Satanás es pretender que la primera orden dada por Dios y que él no obedeció, se revierta: que sea el Hijo de Dios quien se incline y adore[1].

Después de que Jesús resistió todas las tentaciones, al modo del segundo Adán, vivió entre los animales salvajes (ἦν μετὰ τῶν θηρίων) y los ángeles le sirvieron (οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ) (Mc 1,13). Ambos acontecimientos son importantes para reconocer la naturaleza adámica de Jesús. En Gn 2,19 se nos dice que Dios

> modeló del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera[1].

Esto implica el reconocimiento de la jerarquía en la tierra y la armonía que existía entre los seres vivos. El mismo Josefo nos cuenta sobre la avenencia que reinaba entre todos los animales en el Jardín del Edén por cuanto todos hablaban el mismo idioma (*Ant.* I, 1, 4). En *Jubileos* se nos cuenta que cuando Adán y Eva fueron expulsados del paraíso se «quedaron mudas las bocas de todas las bestias, animales, pájaros, sabandijas y reptiles, pues hablaban todos, unos con otros, en un mismo lenguaje e idioma» (*Jub* 3,28). Jesús, al vencer a Satanás, reconstruye la armonía pérdida con los animales, cumpliendo las promesas proféticas de Os 2,20; Is 11,2.6-8; Ez 34,25. Tal como lo reconoce J. Jeremias[53]:

> el paraíso ha sido restaurado, el tiempo de la salvación ha llegado, este es el significado de «estaba con los animales salvajes» (ἦν μετὰ τῶν θηρίων). Porque la tentación ha sido superada y Satanás ha sido vencido, la puerta del paraíso es abierta de nuevo[1].

Pero junto con los animales, los ángeles vinieron y «le sirvieron» (διηκόνουν αὐτῷ) (Mt 4,11//Mc 1,13). De nuevo, el servicio de los ángeles parece revertir la desobediencia inicial de tantos seres celestiales que, como Satanás, se habían negado a adorar a Adán en las alturas. Esto es enfatizado de manera más clara en Hebreos donde se nos dice que una vez que Jesús resucitado ha entrado en los cielos (o templo celestial)

después de su muerte sacrificial (Heb 1,3b-4) «es adorado por todos los ángeles de Dios» (προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ) (1,6).

Ahora bien, el verbo que define el actuar de los ángeles es διακονέω que implica el servicio de la mesa, esto es, Jesús es alimentado, como el primer Adán, con la comida de los ángeles. Esto ya lo veíamos más arriba cuando Eva se quejaba, una vez expulsada del Jardín, de que su alimento en adelante ya no sería el de los ángeles, sino las hierbas de las bestias (*VidAd* 4,2) (versión armenia). Por otra parte, que Jesús recupere el alimento celestial se entiende también a partir de la primera de las tentaciones que Satanás le propuso: «Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes» (Mt 4,3). La respuesta de Jesús apunta a la naturaleza del verdadero alimento celestial aludiendo a Dt 8,3: «No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». Jesús vuelve a recobrar la condición adámica de la inmediatez de Dios representada por los alimentos[54]. Lo interesante, desde el punto de vista cristológico, es que Jesús, como nuevo Adán, no solo es alimentado por los ángeles, sino que él mismo se convertirá en el alimento celestial, esto es, en la presencia inmediata de Dios para los creyentes. Así, para san Pablo la Eucaristía también tiene un valor místico-transformativo. Al beber la sangre y comer el cuerpo de Cristo, el creyente se une con él: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16). Este es el mismo principio que se utiliza para rechazar la comida sacrificada a los dioses: «No podéis beber la copa del Señor, y la copa de los demonios: no podéis ser partícipes de la mesa del Señor, y de la mesa de los demonios» (1 Cor 10,21). La visión de la eucaristía como alimento celestial en Pablo guarda una relación con el cuarto evangelio donde a través de la carne y sangre de Cristo el cristiano se incorpora a este (Jn 6,51.56); y cuando se compara a Jesús

cono el maná, el alimento de los ángeles, que ha descendido de los cielos:

> En verdad, en verdad os digo: no es Moisés el que os ha dado el pan del cielo, sino que es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo. Porque el pan de Dios es el que baja del cielo, y da vida al mundo (Jn 6,32-33[1]).

### f) *Jesús, profeta al modo de Adán*

Por último, mencionemos una última característica adámica que adopta Jesús inmediatamente después que ha regresado del desierto a Galilea para comenzar su actividad pública: el don de la profecía. De hecho, lo primero que hace Jesús es anunciar proféticamente: «el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15). Tal como apunta D. E. Aune[55], esta profecía adquiere más contenido si la completamos con las instrucciones que Jesús da a sus discípulos antes de enviarlos a predicar de acuerdo con Mt 10,7-8a: «Id y proclamad que el Reino de los Cielos está cerca. Curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios». Tan seguro estaba Jesús del contenido divino de su profecía que llegaba a decir que «algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios» (Mc 9,1[1]).

Otra de las profecías que marcaron el ministerio público de Jesús fue el anuncio de la destrucción del templo de Jerusalén. En Jn 2,19 leemos: «Destruid este santuario y en tres días lo levantaré». El lenguaje de doble sentido tan propio del evangelio de Juan nos recuerda que Jesús se está refiriendo tanto al templo como a su muerte y resurrección. El que Jesús haya profetizado sobre la destrucción del templo, en todo caso, está atestiguado en Mc 13,2, cuando, ante la admiración de uno de los discípulos ante la belleza del santuario, el maestro exclama: «¿Ves estas

grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra, ni una que no sea derruida». Esto sin contar con los numersos testimonios de personas durante el juicio y ante Jesús crucificado que mencionaban esta profecía (Mc 14,58; Mt 26,61; Mc 15,29b-30; Mt 27,40; Hch 6,13-14)[56]. Por último, y siguiendo a D. E. Aune, recordemos las profecías de Jesús sobre su propia muerte: Mc 8,31; 9,31; 10,33-34 y paralelos. De entre estas la más completa es Mc 10,33-34:

> Ya veis que subimos a Jerusalén, donde el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas. Lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos; se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y lo matarán. Pero a los tres días resucitará[1].

Es probable que la mención a los tres días luego de los cuales resucitaría sea una adición *ex evento,* pero el que Jesús profetizara su muerte violenta y posterior resurrección tiene todos los visos de realidad[57].

### *Conclusiones al texto del bautismo de Jesús*

Este detallado análisis del bautismo de Jesús nos permite concluir que en Cristo confluye de manera eximia las cualidades que definían a Adán antes de la desobediencia. Jesús es el sujeto de la contemplación divina al modo de Adán en el Jardín del Edén. Así Jesús contempla la gloria de Dios reflejada en el río Jordán ya sea a través de la luz, el fuego, o de sus vestidos. En ese sentido, las realidades celestiales se vuelven inmediatas al modo como lo eran en el Paraíso. Jesús, al modo de Adán, se presenta como Rey, pero uno que obedecerá a Dios hasta la muerte. Esto hará que, revirtiendo la suerte del primer Adán, las bestias del campo y los ángeles le sirvan. Esto implica que una vez más los alimentos celestiales nutrirán al segundo Adán. Más aún, Jesús, al modo de Adán, vuelve a

tener acceso al conocimiento divino a través de la profecía que caracterizará su ministerio público[1].

Hay sin embargo un elemento nuevo en este segundo Adán. En la narrativa del bautismo de Jesús, este aparece no solo como el sujeto de la actividad visionaria, sino como la teofanía en sí misma. En otras palabras, Jesús es el observador de la teofanía y la encarnación de esta. En palabras de A. Chester[58]: «Jesús no solo tiene una visión del mundo y de la sociedad siendo transformada por Dios. Él también tiene una visión de sí mismo y de su estatus humano siendo transformado». Quizás este elemento queda en especial relieve cuando pensamos en el alimento celestial o en el templo. Jesús no solo es alimentado por los ángeles, sino que él mismo se convertirá en el «pan de vida» que alimentará a los suyos. Jesús no solo profetiza sobre la destrucción del templo, sino que él mismo se convierte en el lugar donde la presencia de Dios habita. Jesús no solo reconstituye la antropología adámica de la «visión o inmediatez» de Dios, sino que él mismo encarna esta cualidad. Esta cristología es la base para entender los diferentes aspectos que caracterizan la internalización de la experiencia religiosa en el cristianismo primitivo[1].

Para confirmar las conclusiones de este análisis, estudiemos un segundo texto pertinente al respecto: la transfiguración de Jesús. Una vez más nos concentraremos en los elementos adámicos del texto, omitiendo aquello que no sea conducente a tal finalidad[1].

## 5.2. *Jesús como el nuevo Adán en el relato de la Transfiguración*

La idea de Jesús como sujeto y objeto de la visión de Dios se representa también en el texto de la transfiguración. La transfiguración de Jesús puede ser entendida como una teofanía. Esto se confirma con el hecho de que, luego de la experiencia, mientras descendían de la montaña, Jesús advierte a Pedro, Santiago y Juan no decir nada a nadie sobre «lo que habían visto» (ἃ εἶδον) (Mc 9,9). Mateo es más explícito al reemplazar la expresión de Marcos «ἃ εἶδον» por «τὸ ὅραμα» (visión) (Mt 17,9). Lucas, a su vez, también agrega otros elementos visionarios a la experiencia al señalar que esta sucedió mientras Jesús estaba orando (ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν) (Lc 9,29), que los discípulos vieron su gloria [de Jesús] (εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ) (Lc 9,9.32), y que Moisés y Elías aparecieron en su gloria (Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας, οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ) (9,30-31). Esta experiencia visionaria tiene una fuerte influencia de Ex 24,1-2.9-18[59] y Ex 34,29-35[60]. Los paralelos entre el relato Marcano y el Éxodo son importantes: en ambos relatos se habla de una montaña alta (Ex 24,12.15-18; Mc 9,2); una nube que desciende y la cubre (Ex 24,15-18; 34,5; Mc 9,7); una voz que viene desde la nube (Ex 24,16; Mc 9,7); las figuras centrales comienzan a brillar (Ex 34,29-30; Mc 9,2-3); los testigos de esta transformación sienten temor (Ex 34,30; Mc 9,6); el evento sucede después de seis días (Ex 24,16; Mc 9,2) y un grupo selecto de personas es mencionado (Ex 24,1; Mc 9,2). Estas similitudes fueron aprehendidas desde muy temprano por los padres de la Iglesia[61].

A continuación, estudiaremos por separado los elementos de esta visión que nos conducen a pensar en Jesús como el segundo Adán, y como el sujeto y objeto de la teofanía.

### g) *La montaña como lugar de teofanías divinas*

Como es bien sabido, la transfiguración acontece cuando Jesús toma consigo a Pedro, Santiago y Juan, y los lleva a una montaña alta. El motivo de la montaña nos lleva de inmediato a Ex 24,12 donde Dios le dice a Moisés: «Sube hacia mí, a la montaña; quédate allí y te daré las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos que he escrito para que los enseñes». Pero hay mucho más en este símbolo. La montaña, como hemos dicho más arriba en relación con el bautismo de Jesús y ahora explicaremos con más cuidado, se entiende en algunas tradiciones antiguas como el lugar donde suceden las epifanías. Ya en el Ex 24,16-18 se nos dice que «la gloria de Yavé descansaba sobre el monte Sinaí». En ese sentido, allí es donde descansa el trono de la gloria de Dios. En el *1En* 18,6-8 se nos dice que cuando el protagonista viaja al sur encontró siete montañas de piedras preciosas, siendo la del medio la más alta, llegando a tocar el cielo «como el trono de Dios» (ver también *1En* 24,3). Esta identificación entre la montaña y el trono de Dios será importante más adelante cuando la voz divina identifique a Jesús como su hijo, ocupando fórmulas reales como en 2 Sm 7,14 («Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo») y el Sal 2,7 («Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado»). La misma relación se da entre la montaña y el trono de Dios en el Ezequiel el dramaturgo donde Moisés es entronizado una vez que sube al Sinaí. En efecto, de acuerdo con este texto, una vez que Moisés sube al Sinaí contempló un trono enorme, y sentado sobre este, un hombre de noble semblante que llevaba un cetro en una mano, mientras que con la otra lo llamaba. Entonces lo invitó a que subiera al trono mientras se retiraba y le dio la corona[62].

Aunque la montaña no aparece en el relato del Gn o en la apócrifa relacionada con Adán, lo que está simboliza está estrechamente relacionada con el tema que nos atañe: el resplandor de los vestidos de

Adán, su luminosidad, su capacidad de reflejar la gloria y realeza de Dios[1].

### h) *La metamorfosis de Jesús como reflejo de la gloria divina al modo adámico*

La metamorfosis de Jesús en la cima de la montaña es el culmen de esta visión. El uso del pasivo del verbo «μετεμορφώθη» utilizado tanto por Mc y Mt implica «ser transformado», o «cambiar la forma en». M. Hooker[63] nota que este es el mismo verbo que utiliza san Pablo en Rom 12,2 y 2 Cor 3,18, en este último caso, para referirse a los cristianos que «con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando (μεταμορφούμεθα) en esa misma imagen». En Mc esta metamorfosis se expresa en que «sus vestidos [los de Jesús] se volvieron resplandecientes, muy blancos» [tanto que ningún batanero en la tierra sería capaz de blanquearlos de ese modo] (Mc 9,3); mientras que Mt hace referencia no solo a sus vestidos blancos sino a la luz que brillaba de su rostro: «su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (Mt 17,2). Por último, en Lc «el aspecto de su rostro se mudó y sus vestidos eran de una blancura fulgurante» (Lc 9,29). La blancura resplandeciente de los vestidos de Jesús nos lleva a varias imágenes que nos hablan de la gloria de Dios. La primera es el Sal 104,1-2 que hace referencia a los vestidos de luz de Dios: «Vestido de esplendor y majestad, te arropa la luz como un manto». Otro ejemplo son los vestidos del Anciano de Días [referencia a Dios] en Dn 7,9 que «eran blancos como la nieve». Por su parte en *El libro de los vigilantes* Enoc describe los vestidos de gloria (*1En* 14,8) de Dios diciendo que «su túnica era más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo» (*1En*

14,20)[64]. La transfiguración, por lo tanto, dice relación con la revelación de la gloria divina que refleja Jesús a través de sus vestidos[1].

Además de las ropas, las versiones de Mt y Lc hacen referencia al rostro luminoso de Jesús. Lo mismo sucede con la gloria divina en *1En* 14,21 que se refleja no solo en sus vestidos, sino también en el rostro del «Glorioso y Excelso» cuyo aspecto no puede ser contemplado por hombre alguno. Y es que un «fuego abrasador lo rodea, un gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que están a su alrededor». En el *2En* también se menciona el rostro del Señor cuando el protagonista habla de sus experiencias en los cielos:

> Yo he contemplado la faz del Señor semejante a un hierro candente que, al sacarlo del fuego, despide centellas y vosotros estáis viendo mis ojos, los de un hombre que ha sido creado igual que vosotros, pero yo he visto los ojos del Señor como un haz de rayos del sol que infunde pavor a los ojos humanos (*2En* 13,5-6[1]).

Así, pareciera que, al igual que los vestidos, el rostro transfigurado de Jesús refleja la gloria del rostro de Dios. Como es de suponer, estos elementos fueron muy importantes en la temprana interpretación que hicieron los padres de la Iglesia a estos textos[65][1].

La metamorfosis de Jesús hace que este no solo contemple, sino que refleje la gloria de Dios. En el contexto de la transfiguración, el paralelo más evidente es la experiencia de Moisés cuyo rostro también irradió la gloria divina cuando descendió del Sinaí. En torno a esta experiencia mosaica se desarrolló una rica y variada tradición. Para nosotros es importante mencionar algunos ejemplos, ver cómo la transformación de Moisés lo presenta como un segundo Adán, y a partir de ello, apreciar la transfiguración de Jesús al modo adámico. Antes de mencionar las

similitudes entre la transfiguración de Moisés y de Jesús, sin embargo, es necesario decir algo sobre la nube «que los cubrió [a Jesús con sus discípulos] con su sombra» (Mc 9,7). Lo mismo le sucedió a Moisés que de acuerdo con Ex 24,15-18. Cuando subió a la montaña, esta fue cubierta por una nube (la gloria de Dios) por seis días. La relación entra la nube y la gloria divina está mencionada en 2 Mac 2,8 cuando se nos dice que «aparecerá la gloria del Señor y la Nube». No es coincidencia, entonces, que Mt califique la nube como «brillante» (νεφέλη φωτεινὴ) (Mt 17,5). Las fuentes que hablan de la transfiguración de Moisés en la nube son numerosas y en ellas encontramos muchas similitudes con los

relatos sinópticos de la transfiguración de Jesús[1].

### i) *La transformación de Moisés como segundo Adán en el Sinaí*

En este momento se hace ineludible mencionar las numerosas referencias bíblicas y extrabíblicas en relación con la transfiguración de Moisés en el Sinaí. En Eclo 44,23–45,5 se dice que a Moisés le fue revelada «la gloria» de Dios al recibir la ley (Eclo 45,3) ya que Dios se la dio «cara a cara» (Eclo 45,5). En este encuentro Dios le hace «escuchar su voz y le introduce en la nube oscura» (Eclo 45,5). Esta experiencia visionaria también lleva aparejada la transformación de Moisés por cuanto se le concedió la «gloria de los ángeles», Dios lo hizo «poderoso y temido por sus enemigos» (Eclo 45,2), y lo convirtió en «sacerdote y mediador» entre Él y su pueblo (Eclo 45,5). En 4Q377 Fr. 1 col. II, líneas 9-11 se contrasta la imagen del pueblo con Moisés. Mientras el primero se mantiene temblando y lejos de la gloria de Dios y de los magníficos truenos, Moisés estaba con Dios en la nube donde fue «santificado y habló con su boca como un ángel, porque ¿ha habido un mensajero como él, un hombre piadoso como él?». En este texto la transfiguración de Moisés aparece ser angelical, lo que se afirma en la expresión «estar

en pie» (עמד)[66]. Mencionemos también la tragedia *Exagoge* de Ezequiel el dramaturgo, donde Moisés contempló en la cima del Sinaí lo que parecía un trono, tan enorme que tocaba las nubes del cielo. En el trono estaba sentado un hombre de noble semblante. En una mano llevaba un cetro mientras que con la otra le llamaba. Entonces se acercó y quedo delante del trono. Dios tomó el cetro y le invitó a que se subiera al sitial, entonces le dio la corona y él mismo se retiró del trono. Moisés contempló toda la tierra alrededor, las cosas que están bajo ella y arriba del cielo. Una multitud de estrellas, y su número era incontable, caían a sus pies. Pasaban a su lado como un ejército[67]. Filón de Alejandría, por su parte, comenta en varias partes la transformación de Moisés, así por ejemplo en *De Vita Mos*., I, 155-158[68], *Quaest. Ex.* II, 29[69]; II, 40[70]; II, 52[71]; *Virt*. 76[72].

Aunque son difíciles de datar, la transfiguración de Moisés en las tradiciones samaritanas son un elemento fundamental. Es frecuente en el Memar Marqah[73] la expresión «Moisés fue vestido con luz», expresión paralela a la de ser «vestido o coronado con el nombre» de Dios, que da a entender la metamorfosis a un estado divino[74]. Moisés es nombrado príncipe o ayudante de Dios, se le encomienda una misión en la Tierra y se le confían secretos divinos que son vida para los hombres. En la teofanía del Sinaí, la nube en la cumbre de la montaña no era de naturaleza gaseosa sino un velo que separaba el mundo visible del invisible. Cuando Moisés penetra en la nube, en verdad está entrando en el mundo celestial en el cual la realidad no se muestra ya de manera defectuosa como en la tierra[75]. La imagen de Dios queda de alguna manera grabada en Moisés cuando este desciende de los cielos[76], como se nos asevera en Memar Marqah 6,3. En el mismo texto se menciona que en los cielos se le dio comida propia de ángeles[77]. Todas estas experiencias confieren a Moisés el papel de intercesor en el mismo

texto[78]. De hecho, mientras Moisés asciende por el Nebo mira, como una madre preocupada que ha dejado a sus hijos, al pueblo que queda atrás. Cuando Moisés entra en la nube los ángeles se alegran mientras los israelitas se entristecen[79].

Aunque más tardío, el Pseudo-Filón también escribe sobre la transformación que sufre Moisés después de su encuentro con Dios. «Cuando Moisés ascendió a la montaña del Sinaí fue bañado con una luz tal que no se podía mantener la vista en ella», una luz que superaba en esplendor la del sol, la luna y las estrellas. Debido a esta gloria los israelitas no lo pudieron reconocer cuando descendió (*AntBib* 12, 1)[80]. Más adelante, y antes de su muerte, cuando asciende el Nebo/Abarim, la «apariencia [de Moisés] llegó a ser gloriosa, y el murió en gloria de acuerdo con la palabra de Dios» (*AntBib* 19, 16).

Lo importante de estas evidentes relaciones entre la metamorfosis de Jesús y Moisés, en cuanto a nuestro estudio concierne, es constatar que todas estas cualidades también son predicadas de Adán antes de la desobediencia. En ese sentido, Moisés se presenta como un segundo Adán. Ya hemos mencionado como en la versión armenia de la *VidAd* (44, 20) se admite que la primera pareja estaba vestida de la gloria de Dios. En la versión latina de la misma obra se reconoce que Dios sopló en Adán el aliento de vida y su faz y semejanza *(est vultus et similitudo)* fueron hechos a la imagen de Dios. Esto hizo que Miguel le llevara delante de los demás ángeles para que lo adorasen en presencia de la divinidad (*VidAd* 13,2) diciendo: «Adorad la imagen del Señor, tal como el Señor lo ha ordenado» (*VidAd* 14,1). En la literatura samaritana (Memar Marqah 5,4), se nos dice que Moisés «fue vestido con la forma que tenía Adán en el Jardín del Edén. Su rostro resplandeció hasta el día de su muerte»[81] Como mencionamos más arriba, la literatura rabínica

posterior se referirá a Adán como revestido de la gloria de Dios. PRE 14 y 20 da a entender que una «nube de gloria» cubría a la primera pareja. El GnR 12,6, a su vez, dice implícitamente que el hombre «brillaba». En *El Libro de las revelaciones de Clemente* se señala que antes del pecado la primera pareja vestía la gloria y la luz divina (5,3). Algo parecido leemos en b.Hag 12a donde que el hombre poseía antes de la expulsión del Edén la preciosa luz primordial. Hay, por lo tanto, una relación entre la semejanza de Adán y la gloria de Dios, que alguna vez reflejará Moisés[1].

Entender a Moisés como un segundo Adán se refuerza si consideramos que el relato de la creación tiene un final abierto que culmina con la entrega de la Torá en el Sinaí. Y es que los paralelos entre Gn 1–3 y el relato del Éxodo son evidentes. El Ex nos dice que la gloria del Señor reposó sobre el monte Sinaí, y la nube lo cubrió por seis días; y al séptimo la divinidad llamó a Moisés de en medio de la nube (Ex 24,16). Entonces Dios le da las disposiciones para la construcción del Santuario (Ex 25–31) que siguen la misma estructura de la creación en Gn 1: «siete discursos» (Ex 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12) (como los siete días de la creación) que concluyen con el mandamiento de observar el sábado al séptimo día[82]. En ambos casos, en el Génesis y en el Éxodo, el sábado se consagra como el día del reposo, expresión del pacto eterno entre Dios y su pueblo (Ex 31,16). Es interesante recordar el texto de *Apocalipsis de Baruc* (gr) 4,2-8 que confirma esta relación entre Gn 1–3 y Ex 24–31. Aquí se nos dice que Dios imaginó el templo cuando concibió el paraíso y que este plan fue revelado posteriormente a Abraham y luego a Moisés en el Sinaí. Desde aquí entendemos el significado más pleno de la transformación de Moisés en el Sinaí o cuando descendió de él. Como ya sabemos, una vez recibida la Ley, Moisés baja de la montaña con su rostro radiante como resultado del encuentro divino (Ex 34,29-

35). Este motivo adámico no hará sino desarrollarse más y más a través de la literatura Inte testamentaria y apócrifa mencionada más arriba[83].

Entender la transformación de Moisés en el Sinaí como la expresión de un segundo Adán es fundamental para iluminar el texto de la transfiguración de Jesús. Es momento, entonces, de volver al relato de los sinópticos para hacer las relaciones pertinentes.

### j) *Jesús como segundo Adán en el relato de la transfiguración*

Las tradiciones recién expuestas sobre la transformación de Moisés, capaz de reflejar la gloria divina, apuntan a que la transfiguración de los vestidos y del rostro de Jesús en los sinópticos no solo se relacionan con Moisés en sí mismo, sino a este como segundo Adán. Jesús refleja a través de sus vestidos y su rostro resplandeciente la gloria de Dios al modo de Adán en el Jardín del Edén. En este contexto entendemos el paralelo entre Adán, Moisés y Jesús siendo adorados o temidos como teofanías divinas. El caso de Adán es paradigmático porque, como ya sabemos, Miguel lleva delante de los ángeles a Adán y exclama: «Adorad la imagen del Señor, tal como el Señor lo ha ordenado» (*VidAd* 14,1) (versión latina). La respuesta de los seres celestiales, sin embargo, es dispar. Mientras que muchos ángeles obedecieron, Satán y algunos de los suyos se negaron a adorar la imagen de Dios alegando que esta era más joven que ellos. A consecuencia de esto, Satán y los demás ángeles rebeldes fueron despojados de su gloria y desterrados de los cielos (*VidAd* 16,1-2) (versión latina). Moisés, como segundo Adán, parece revertir esta suerte porque cuando desciende del Sinaí, con su rostro radiante por haber hablado con Dios (Ex 34,29), «Aarón y todos los israelitas [...] temieron acercarse a él» (Ex 34,30). El temor de los israelitas es signo de la reverencia que implica una teofanía divina[84].

Algo parecido a lo sucedido con los discípulos de Jesús, quienes, ante la transfiguración «estaban muy atemorizados» (ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο) (Mc 9,6). Mt es más específico que Mc en este aspecto de la teofanía al describir que los discípulos «cayeron rostro en tierra llenos de miedo» (οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα) (Mt 17,6[1]).

Es en este contexto de teofanía que escuchamos la voz de Dios exclamando: «Este es mi Hijo amado; escuchadle» (Mc 9,7). La primera parte, «este es mi Hijo amado» (Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός), nos lleva al relato del bautismo donde Jesús es reconocido como Rey de Israel en alusión al Sal de entronización 2,7. La segunda parte, «escuchadle», identifica a la figura de Jesús con el profeta prometido por Moisés en Dt 18,15[85] y con el ángel del Señor de Ex 23,20-22[86][1].

El análisis recién planteado nos indica que, en el relato de la transfiguración, la contraposición entre Jesús y Moisés es fundamental, pero esta se enriquece mucho más si consideramos al primero como un segundo Adán. Entonces, Jesús se describe en todo su esplendor, como la imagen gloriosa de Dios, como alguna vez lo fue el primer hombre. Este rasgo adámico de Jesús en el relato de la transfiguración se acentúa si consideramos el carácter profético que adquiere al final de la historia. Jesús, como profeta, es capaz de predecir su resurrección y relacionarla con la transfiguración. Efectivamente, cuando Jesús desciende de la montaña le advierte a Pedro, Santiago y Juan «que a nadie contasen lo que habían visto (μηδενὶ ἃ εἶδον διηγήσωνται), hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos» (Mc 9,9). Jesús, lo mismo que Adán en el Jardín del Edén, tiene acceso al conocimiento divino[1].

Lo mismo que en el relato del bautismo de Jesús, el de la transfiguración lleva implícita una cristología de la visión de Dios, donde Cristo es el sujeto y el objeto de la experiencia. En efecto, Jesús no solo padece la transfiguración (sujeto) sino que se convierte en sí mismo en la teofanía divina (objeto) haciendo que los discípulos que lo acompañaban cayesen rostro en tierra. Ya con el análisis del relato del bautismo y la transfiguración veremos, a continuación, las conclusiones generales de este capítulo, las cuales nos ayudarán a darle un marco contextual al resto de la presente obra[1].

## Conclusiones generales al primer capítulo

A partir del presente capítulo hemos tratado de demostrar que, desde una cierta perspectiva, lo que definía al hombre en el Jardín del Edén era la inmediatez con Dios. Varias tradiciones judías y cristianas expresaron esta idea a través de símbolos como los vestidos luminosos de gloria, el alimento celestial y la profecía. Para todas estas fuentes, lo que define al hombre creado a «imagen» y «semejanza» de Dios se da a partir de la contemplación y la inmediatez con la divinidad. Cuando esta se quiebra, y se pierde la semejanza divina, el hombre cae bajo el poder del Pecado lo que se manifiesta de diversas maneras: el entendimiento humano se atrofia y se ve influenciado constantemente por las argucias de Satanás; la idolatría se expande como expresión de la «estupidez» humana que no es capaz de contemplar la presencia de Dios en la creación; y como consecuencia de lo anterior, el hombre se deja seducir por las pasiones que desvirtúan su acción moral[1].

Jesús se presenta como el segundo Adán. A través de sus experiencias visionarias, en el bautismo y la transfiguración, Jesús contempla la

gloria de Dios, es alimentado por los ángeles con el alimento celestial (después de las tentaciones), y recupera el don de la profecía o conocimiento divino. Ahora bien, existe claridad desde los orígenes mismos del cristianismo que Jesús es mucho más que el primer Adán. En efecto, ya Pablo nos dice que Dios creó todo a través de Cristo (Col 1,15-20), lo mismo que se enfatizará en el Prólogo de Jn (1,1-3) y en Heb 1,2. Si al primer Adán le había sido dada la autoridad sobre el Jardín del Edén, a Jesús se le dará poder sobre todas las cosas (1 Cor 15,27; Ef 1,20-22). Es más, el sacrificio de Jesús «realizado de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo» hace innecesario cualquier otro sacrificio expiatorio o figura adámica (Heb 7,27). Jesús es la «imagen del Dios invisible», a la cual, al modo de una segunda creación, el creyente se va haciendo. En 1 Cor 15,49 el apóstol dice que «así como hemos llevado la imagen» (εἰκόυα) «del hombre terrestre» (entendiendo la del primer Adán después del pecado), «llevaremos también la imagen (εἰκόυα) del celeste» (entendiendo la del segundo Adán). En la medida en que el hombre se va haciendo a la «imagen» de este segundo Adán (sujeto y objeto de la visión de Dios) va siendo «glorificado» en Cristo[1].

> Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejamos como en un espejo, la gloria del Señor, y nos vamos transformando en su imagen con esplendor creciente, bajo la acción del Espíritu del Señor (2 Cor 3,18[1]).

Las palabras «gloria» e «imagen» se hacen recurrentes en este ideario místico, lo que no nos sorprende porque ambas descansan sobre el supuesto de que Cristo, como segundo Adán, es la imagen gloriosa de Dios que el creyente está llamado por gracia a reproducir[1].

Con todo, lo que más llama la atención cuando comparamos las dos imágenes adámicas es lo mencionado más arriba en las conclusiones sobre el texto del bautismo y la transfiguración. Jesús, como segundo Adán, no solo rehabilita una antropología de la inmediatez divina o visión de Dios, sino que él mismo se convierte en el objeto de la teofanía. Jesús no solo es testigo de la gloria de Dios, sino como lo declara sucintamente san Pablo, «es la imagen del Dios invisible» (Col 1,15). En otras palabras, Jesús es sujeto y objeto de la visión de Dios. Esta cristología implícita en los evangelios será determinante en el reconocimiento posterior de la «*communicatio idiomatum*», esto es, del intercambio de atribuciones divinas y humanas en la persona de Cristo. Jesús, como hombre, es el sujeto de la visión de Dios en el bautismo y la transfiguración. Al mismo tiempo, como Dios, es el objeto de dichas visiones. En *Com. Rom.* 1.6.2, Orígenes escribe:

> Debido a la inseparable unidad entre el Logos y la carne, todo lo que es de la carne también es atribuible al Logos, y todo lo que le pertenece al Logos está anunciado en la carne. Y por esto es por lo que frecuentemente encontramos las designaciones «Jesús», «Cristo» y «Señor» referidas a ambas naturalezas (*Com. Rom.* 1.6.2[1]).

En palabras de san Atanasio de Alejandría: «Siendo Dios, [el Logos] asumió la carne, y siendo en la carne, divinizó la carne» (*C. Ar.* 3.38[1]).

Esta «*communicatio idiomatum*» tiene importantes repercusiones soteriológicas. El hombre, al acercarse y creer en Cristo, participa de sus atribuciones humanas y divinas. De este modo la renovación del ser humano es como una segunda creación, pero esta vez liderada por Cristo a través de esta comunicación de idiomas que ocurre en el interior de cada persona. San Atanasio piensa que el resultado de la encarnación no es solo el ser liberados del pecado y el recibir la gracia de la vida eterna y la inmortalidad, sino que «nuestra carne no es más

de la tierra, sino que desde ahora ha sido hecha del Logos» (λογῶ θείσης) (*C. Ar.* 3.33). La antropología de la inmediatez de Dios, propia de algunas tradiciones que entendieron el Gn de manera particular, derivó, así, en un camino soteriológico de divinización del hombre al partir del segundo Adán[1].

[1] T. García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación* (Estella: Verbo Divino, 2017), 116-117.

[2] La versión griega cambia la expresión «desnuda de la gloria con la cual estaba vestida» de la versión armenia por «desnuda de la justicia (δικαιοσύνης) con la cual estaba vestida» (20,1). Esto se explica a través del Sal 17,15 donde leemos «En cuanto a mí, en justicia (בְּצֶדֶק) contemplaré tu rostro (פָּנֶיךָ)». A lo largo de esta obra, salvo que se indique explícitamente una propia, seguiremos la traducción de: G. A. Anderson, M. E. Stone (eds.), *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (Atlanta: SBL, 1999), 58e.

[3] De la misma manera, y de acuerdo al PRE 14 y 20, cuando la primera pareja comió de los frutos del árbol, «la nube de gloria» que los cubría los abandonó. En el GnR 12,6 se menciona que una vez que el hombre pecó le fue sustraído «su brillo» (fundamentándose en Job 14,20). En el *Libro de las revelaciones de Clemente* se dice que luego de comer del fruto mortal, «fueron despojados de su gloria y se quedaron desnudos de la luz que vestían» (5,3). De la misma manera, el b.Hag 12a nos dice que la opinión de algunos rabinos respecto a lo primero que perdió Adán después de pecar fue la preciosa luz primordial que Dios se apresuró a esconder. Al ser desprovistos de la gloria divina que los cubría como vestidos resplandecientes, la primera pareja perdió la intimidad con Dios que lo distinguía ontológicamente. En la presente obra todas las citas de los Talmudes y de la literatura rabínica, salvo que se explicite otra literatura, tienen como fuentes la *Judaic Classics Library II*.

[4] *Evangelio de Bartolomé* 4, 53-54; *La cueva de los tesoros* 3, 1-7; *Corán* Azora XV (aleyas 26/27 a 35/36) y Azora VII (aleya 10/11 a 12/13).

[5] Todas las referencias a los escritos de la literatura del Qumrán, salvo que aparezca explícitamente otra bibliografía, son traducciones de: F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated, The Qumran Texts in English* (Leiden: Brill, 1996).

[6] Es interesante constatar que este deseo de llegar a ser como Dios viene a repetir el razonamiento defectuoso de Satán que, de acuerdo con algunas tradiciones más tardías, le provocó la desgracia ante los ojos de la divinidad. Efectivamente, este es el caso del apócrifo eslavo *Creación y caída de los ángeles* (из Палеи конца XVI или начала XVII Номер 653; из сборника XVII Номер 1138) donde se nos dice que en el cuarto día de la creación cuando Dios creó el sol, la luna y las estrellas, ese mismo día cayó de su gloria Satanael o Sátanas [se le nombra indistintamente]. La historia tiene que ver con una manera equivocada de pensar de este ser celestial. «Y vio Satanael el cielo y la tierra bellos y pensó: me haré un trono en las nubes y seré como el Altísimo. Y los que son de mi especie (ángeles) me alabarán. E hizo un

trono en las alturas sobre las nubes y trajo [a los ángeles] y se convirtió en el jefe de un ejército angelical. Y vio Dios a su antagonista y envió al arcángel Miguel donde Satanael y le ordenó hacer descender a Satanás. Entonces Miguel se acercó a Satanás y vio en él una divinidad tan grandiosa que se puso a temblar y no podía mirarle. Y llegó Miguel donde Dios y le dijo: "Dios, tu divinidad [o gloria] es grande en él". Dios, entonces, tomó de él [Satanás] la divinidad y le dijo [a Miguel]: "Anda y haced descender a Satanás". Y llegó Miguel y vio a Satanás como si fuese solo una persona, le golpeó con el cetro y [destrozó] su trono. Entonces, Satanás descendió con todas sus fuerzas y Dios tomó de él Dios su divinidad y el אל [parte final del nombre Satanael que evoca su divinidad] y se lo dio a los ángeles y arcángeles». Otra fuente eslava similar la encontramos Из сборника Номер 1138 donde se nos narra el origen de Satanás y su caída. En relación con su origen: «Cuando descendió Dios y comenzó a andar sobre el agua vio a un ave que nadaba como un pato. Y dijo Dios: "¿Quién eres tú?". El ave le dijo: "Yo soy dios". "¿Y yo quién soy?" El ave le dijo: "Tú eres el Dios de los dioses". Dios le dijo: "¿De dónde eres?". El ave le dijo: "Yo soy de lo de abajo". Y dijo Dios: "¿Y yo de dónde soy?". El ave le dijo: "De lo alto". Y le dijo Dios: "Dadme de lo de abajo". Entonces el pato se sumergió en el agua y le trajo barro [илъ, en un juego de palabra que implica barro en eslavo y la terminación divina de los nombres angelicales en hebreo como Rafael o Miguel] a Dios. Y tomó Dios el barro y lo esparció por aquí y por allá formando la tierra, secando los ríos y las fuentes. Y tomó Dios al ave y la llamó Satanael porque sería un guerrero sobre las fuerzas celestiales». La caída de Satanael en este texto es muy similar al que revisamos al principio: «Y pensó para sí mismo Satanás el descender a la tierra y hacerse un trono sobre las estrellas y ser semejante al Altísimo y ser alabado por sus súbditos». Luego se repite la historia entre Dios, Miguel y Satanás con la consecuente creación de los demonios que habitan en el Hades, en la tierra y en el aire. Г. Г. КУЩЕЛЕВЫМЬ-БЕЗБОРОДКО, Памятники Старинной Русской Литературы (С. Петербургъ: Кулиша, 1862).

[7] En la *Historia y Enseñanza de San Gregorio*, texto armenio del siglo V, se nos dice que la imagen divina que la primera pareja perdió implicaba «el discernimiento, la racionalidad, la inteligencia, la vitalidad, y el aliento espiritual, que Él [Dios] otorgó como una ventaja para conocer, comprender, discernir, y considerar todos los dones de Dios» (264). Este mismo texto añade que la divinidad «creo al hombre con sus propias manos y puso en él la vida a través del soplo del aliento de sabia inteligencia, racionalidad, y percepción. La criatura, abriendo sus ojos, pudo reconocer al Creador y llegar a ser familiar, cercano, consciente, y trasmisor de la benevolente actividad creadora de Dios». Es importante notar que en este texto el «abrir los ojos» implica reconocer la presencia inmediata de Dios. Para más detalles: M. E. Stone, *Adam and Eve in the Armenian Traditions, Fifth Through Seventeenth Centuries* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 220.

[8] En el apócrifo eslavo *El contrato de Adán con Satanás* (versión B), el primero se queja de que fue expulsado de la luminosa vida del paraíso (свѣтлаго раискаго житьа) (4) y se lamenta exclamando «¡Oh mi luz más luminosa!» (О свѣт мои пресвѣтлъıи). En el mismo texto Adán le pregunta a Dios: «¿Puede ser que nunca más veré tu resplandor (сиианїа твоего) y tu luz inmarcesible (немеркающаго свѣт), ni consideraré la belleza del Paraíso?». A. Kulik, S. Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition* (Oxford: Oxford Press, 2016), 97.

[9] En el apócrifo eslavo, probablemente de un original hebreo del siglo I, *El apocalipsis de Abraham,* cuando el patriarca va ascendiendo a lo más alto de los cielos se encuentra con «una gran luz que no es posible de describir», y entre la luz una multitud de personas como de fuego y de apariencia masculina, yendo de allí para allá, y cambiando su figura constantemente»

(15,4-5). Cuando finalmente el patriarca llega a lo más alto del cielo, hasta la mercabá (o Trono de Dios), hace una descripción de ella impresionante basada en Ez 1: «Bajo el trono vi cuatro criaturas de fuego que cantaban. Su aspecto era el mismo; cada una de ellas tenía cuatro rostros. Tal era el aspecto de sus rostros: de león, de hombre, de toro y de águila. Cuatro cabezas y cada criatura con seis alas; un par le salía de sus hombros, un par de sus costados y un par de su cintura, cubriendo sus rostros con las alas que salían de sus hombros» (18,3-5). Entonces una voz santa lo llamó (19,1) y le instruyó acerca de los secretos del universo, su orden natural y su historia. Más adelante, Abraham participará en la liturgia angélica y pronunciará con Yaoel los nombres divinos (17,8-10). En términos generales, Abraham ha vuelto recobrar esa condición adámica en el Jardín del Edén que, de acuerdo con algunas tradiciones, lo hacía habitar y gozar de la luminosidad y presencia de Dios. La traducción de este apócrifo a lo largo de esta obra, siempre cotejada con el ruso, será la de: S. Alvarado (trad.), «Apocalipsis de Abrahán», A. Díez Macho (ed.), en: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI (Madrid: Cristiandad, 2009). La versión rusa es: А. Кулик (trad.), «Книга откровения Авраама», Вестник Еврейского Университета 23/5 (2001) 237-251[1].

[10] En la presente obra cuando citemos el libro de los Jubileos utilizaremos la traducción de: F. Corriente, A. Piñero (trads.), «Libro de los Jubileos» en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento,* vol. II (Madrid: Cristiandad, 1983[1]).

[11] En el apócrifo eslavo *El paraíso en el Edén* (из Пален Номер 653) hay una descripción interesante del significado del Edén, esto es, un «alimento que huele bien y que es hermoso». Кущелевымь-Безбородко, Памятники Старинной Русской Литературы.

[12] Esta idea se irá desarrollando cada vez más a partir de la literatura rabínica. Hablando de la condición angelical que el justo adoptará en la edad venidera R. Rav solía decir: «En la edad venidera no habrá comida ni bebida ni procreación ni profesiones ni comercio ni celos ni odio o competencia; los justos se sentarán con sus coronas sobre sus cabezas y se alimentarán con el esplendor de la Shekina como está dicho: "Y ellos contemplaron a Dios comieron y bebieron" (Ex 24,11)» (b.Ber 17a). El mismo versículo de Ex 24,11 («Y ellos contemplaron a Dios y comieron y bebieron») se comenta en LvR. Entre las opiniones de los rabinos nos interesa la de R. Johanan quien replica que Moisés y los ancianos «efectivamente se alimentaron como está dicho: "a la luz del semblante del rey es vida"» (Prov 16,15). Con respecto a Moisés y la visión de Dios como alimento celestial mencionemos también ExR 45,5 donde leemos: «R. Hoshaiah Rabbah dijo: "Él [Moisés] hizo algo bueno cuando escondió su rostro". El Santo, bendito sea, le dijo: "Yo vine a mostrarte mi rostro y tú me honraste y escondiste tu rostro. ¡Por tu vida! Tú estarás conmigo en la montaña por cuarenta días y cuarenta noches sin comer ni beber porque serás alimentado con el esplendor de la Shekina como está dicho: 'Y Moisés no sabía que tenía radiante la cara por haber hablado con el Señor' (Ex 34,29). Pero Nadab y Abihu descubrieron sus cabezas y sus ojos comieron del esplendor de la Shekina"». En este texto el ser alimentado por el resplandor de la Shekina es algo positivo, lo que distingue a Nada y Abihu de Moisés es el respeto que unos y otros mostraron por el honor de Dios. Mientras Moisés esconde su rostro en señal de respeto por la Faz de Dios, Nada y Abihu contemplan el Rostro divino y comen de él al observarlo. La conexión entre este alimento con el esplendor de la Shekina en relación con Moisés y los ángeles está descrita en otro texto de ExR 47,7: «Fue una buena cosa para Moisés que ayunara 120 días cuando recibió la Torá. ¿Cómo se alimentó Moisés? Del esplendor de la Shekina, como está dicho: "Y tú provees sustento para todos ellos"». En las Hejalot Rabbati, parte de la literatura mística judía del corpus llamado Hejalot (o Palacios) escrito entre los siglos VI y VIII,

leemos: «Feliz es el ojo que es alimentado y que contempla la maravillosa luz del trono de Dios, su asombrosa y maravillosa visión» (8,3). En GnR 2,2 leemos: «R. Abbahu dice... las creaturas del mundo de arriba y las creaturas del mundo de abajo fueron creadas en el mismo instante, pero las creaturas del mundo superior fueron alimentadas por el esplendor de la Shekina, mientras que las del mundo de abajo no comieron hasta que se esforzaron por ello». Otro texto que habla del particular alimento de los ángeles es PR 48,3 donde leemos: «R. Haggai en el nombre de R. Isaac dice: Esta escrito.... "Tú sostienes a todos ellos" (Neh 9,6). Tú eres el sustento de todos ellos. Los ángeles no comen o beben o prueban la muerte. ¿Por qué? Porque ellos ven la imagen de Mi gloria y ellos son alimentados por el esplendor de la Shekina. Porque a pesar de que he dicho que ellos no ven Mi gloria, como R. Isaac dijo, ellos ven como si fuese a través de un velo. "En la luz del rostro del Rey hay vida", "Tú solo eres Dios...y tú los sostienes a todos"». En b.BB 10a leemos: «"Al despertar me saciaré de tu presencia" (Sal 17,15). R. Nahman b. Isaac dijo: "Estos son los sabios que mantuvieron sus ojos despiertos del sueño de esta edad presente, y en la era venidera el Santo, bendito sea, los saciará con el esplendor de la Shekina"». En b.Sot 49a leemos: «R. Juda b. Hiyya dijo: "A cualquier sabio que estudia la Torá en difíciles circunstancias su oración será escuchada, como está dicho... "Aunque el Señor les dé el agua tasada y el pan medido, ya no se esconderá tu Maestro" (Is 30,20). R. Abbahu dice: "Ellos lo satisfacen desde el esplendor de la Shekina, como está dicho", "Y con tus ojos verás a tu maestro" (Is 30,20)»[1].

[13] En el TgN a Gn (3,18) Adán, consciente de esta pérdida ontológica que representa el alimento de las bestias reclama a Dios diciendo: «¿Es que voy a estar ligado a un pesebre, como el ganado?»[1].

[14] Consideremos que el castigo para la serpiente también significó un cambio de dieta. Así en la versión griega de la *VidAd* Dios la condena: «Serás privada de la comida que comías y tú comerás el polvo (χοῦν) todos los días de tu vida» (26,2[1]).

[15] G. A. Anderson, «The Penitence Narrative in the life of Adam and Eve», en: G. A. Anderson, M. E. Stone y J. Tromp (eds.), *Literature of Adam and Eve, Collected Essays* (Leiden: Brill, 2000), 13-15. 140-145[1].

[16] Una interpretación penitencial de este cambio ontológico al modo adámico del rey Nabucodonosor lo encontramos en san Efrén el sirio quien escribe: «En este rey Dios representó a Adán: Desde que él provocó a Dios con el ejercicio de su realeza, Dios lo desnudó de esta realeza. El justo estaba enojado y lo arrojó a la región de las bestias salvajes; él habitó allí en la tierra salvaje, y solo cuando se arrepintió retorno a su vida anterior y a su realeza. Bendito es aquel quien nos ha enseñado el arrepentimiento para que podamos volver al paraíso» (*Himnos sobre el paraíso* 13,6). Para más detalles: G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection, Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Louisville-Londres: Westminster John Knox Press, 2001), 140-154[1].

[17] Un ejemplo de ello lo encontramos en el apócrifo *José y Asenet,* escrito probablemente en torno al siglo I, que es una expansión al texto del Gn 41,45.50-52. Este texto es de sumo interés porque ilustra la transformación completa de la persona (Asenet) que transita desde la idolatría a la fe en el verdadero Dios. Asenet, la hija del sacerdote egipcio Pentefrés, estaba destinada a convertirse en la esposa de José, el hijo amado de Jacob. Asenet, que entonces tenía 18 años y era bellísima (*JosAs* 1,6), aparece recluida en una alta torre con diez esplendidas habitaciones. En un principio se niega al enlace al considerar que José no estaba a la altura de su alcurnia y belleza. Sin embargo, pronto tendrá una teofanía al contemplarlo y no tardará en comprender que se

trata de un ser con cualidades divinas. A partir de esta visión celestial la muchacha comienza un periodo de penitencia, esto es, de purificación corporal y espiritual. En su aflicción exclama: «¿Dónde me esconderé, puesto que él descubre todo escondrijo y nada oculto le pasa desapercibido a causa de la gran luz que hay en él?» (*JosAs* 6,3). Más aún Asenet «rompió a llorar con grande y amargo llanto y se fue apartando de sus dioses, a los que veneraba, mientras aguardaba que llegara la tarde» (*JosAs* 9,2). Este abandono de la idolatría es acompañado de un exigente ayuno puesto que «no probó alimento ni bebida y permaneció insomne mientras todos dormían» (*JosAs* 10,1). Se vistió de negro, esparció cenizas sobre su cabeza, gemía con grandes sollozos y lágrimas, para finalmente coger «todos sus innumerables dioses de oro y plata, los trituró en menudos pedacitos y los lanzó a los mendigos y necesitados» (*JosAs* 10,1-17). Junto con renunciar a la idolatría, Asenet es capaz de reconocer al Dios verdadero, el que da la vida a través del aliento, que sacó lo invisible a la luz, que creó todo lo aparente y lo no aparente, que puso en lo alto los cielos, y cimentó la tierra (*JosAs* 12,4-5). A lo largo de esta obra utilizaremos la traducción de: R. Martinez, A. Piñero (trads.), «José y Asenet» en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III (Madrid: Cristiandad, 1982), 209-240. El alimento también juega un papel importante en otro apócrifo contemporáneo, el *ApAb*, donde el protagonista se prepara para su viaje celestial, entre otras cosas, absteniéndose de todo alimento cocinado y de vino. Su alimento ya no sería más el terreno, sino que sería el contemplar y escuchar al ángel Yaoel (*ApAb* 12,3). A través de este alimento celestial, Abraham no solo ascenderá hacia el Trono de Dios, sino que se le prometerá que será transformado con las vestimentas de Gloria que alguna vez perdió el ángel Azazel (*ApAb*13,12) De algún modo, entonces, Abrahán se está purificando y acercando al alimento propio de la visión de Dios[1].

[18] A lo largo de la presente obra utilizaremos la siguiente traducción: A. Santos Otero (trad.), «Libro de los secretos de Enoc» en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV (Madrid: Cristiandad, 2009), 180. Esta excelente traducción de A. Santos Otero es cotejada con la versión eslava: «Славянская книга Еноха праведнаго» (trad. М. И. Соколовь, Москва: исданіе Императорцкаго Общества Исторіи и древностей оссійскихъ при Московскомъ университете, 1910[1]).

[19] Un texto interesante al respecto es Job 15,7-8 donde, por una parte, al igual que el Gn, se acusa al protagonista (Job) de ser arrogante al querer alcanzar una sabiduría que depende de Dios: «¿Fuiste tú el primer hombre en nacer, o fuiste dado a luz antes que las colinas? ¿Oyes tú el secreto de Dios, y retienes para ti la sabiduría?». Otros textos veterotestamentarios que condenan lo que llaman arrogancia, esto es, el deseo de alcanzar la sabiduría por medios humanos, son Ez 28 y 1 Sm 1,2-3. En este último se dice: «No hay santo como el Señor; en verdad, no hay otro fuera de ti, ni hay roca como nuestro Dios. No os jactéis más con tanto orgullo, no salga la arrogancia de vuestra boca; porque el Señor es Dios de sabiduría, y por Él son pesadas las acciones». Para más detalles: P. Thacher Lanfer, *Remembering Eden* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 80-91[1].

[20] En la presente obra la traducción de *Sacrif.* está tomada de: J. M. Triviño (trad.), *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. I. (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1]).

[21] G. Fernández (trad.), *Fedón de Platón* (Madrid: Alianza, 1995), 192[1].

[22] J. R. Levison, «Prophetic Inspiration in Pseudo-Philo's "Liber Antiquitatum Biblicarum"», *The Jewish Quarterly Review,* 85 ¾ (1995) 301-303[1].

[23] D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983), 147[1].

[24] En la presente obra, salvo que se explicite de otra manera, la traducción de *De Migr.* está tomada de: J. M. Triviño (trad.), *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. II (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976), 211[1].

[25] En la presente obra, salvo que se explicite de otра manera, la traducción de *Ant.* está tomada de: W. M. Whiston, *The Complete Works of Josephus* (Harrington: Delmarva Publications, 2016). En el caso de las tradiciones adámicas, existen varias en la apócrifa eslava que dan fe de esta capacidad profética antes de perder la intimidad con Dios. En *La Creación de Adán,* el Señor le revela en sueños al primer hombre lo que le sucederá dentro de cinco mil quinientos años: cómo morirá crucificado y resucitará, como ascenderá a los cielos, cómo Pedro caminará en Roma y cómo Pablo le enseñará a la gente en Damasco predicándoles sobre la resurrección. Entonces «Adán se despertó de su sueño (ї во(с)та Ѧда(м) ѿ сна своего), y se estremeció con un gran miedo por causa de este conocimiento previo (трепете(н) бысть во ѹжасѣ велицѣ о провидѣнїи) (5). Más adelante, cuando el Señor le explica a Adán que es por su causa que él debe descender a la tierra, ser crucificado y resucitar al tercer día, le advierte no decirle a nadie sobre esta visión (видѣнїѧ сего) hasta que pueda contemplarlo en el Paraíso, sentado a la derecha del Padre (5). El mismo motivo se repite en otro apócrifo conocido como *Adán Septipartite* donde se dice que una vez que «Cristo creó a Adán… de la tierra e insufló en él el espíritu de vida, le dijo: "¡Bendice, Oh Señor!". Y él [Adán] se levantó y dijo: "Bendito es el reino del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre, por los siglos de los siglos". … Y este es el primer profeta sobre la tierra (І тои есть первыи пр(о)рокь на Ѣемли). Y ellos dijeron que, después que el espíritu de vida fue expirado en él, Dios le dijo a Adán: "¿Qué has visto?". Él se levantó y dijo: "Oh Señor, te he visto crucificado en Jerusalén, sobre mi cabeza, y al apóstol Pedro crucificado cabeza abajo en Roma y a Pablo decapitado"». En la misma línea, y como último ejemplo, el apócrifo eslavo *El mar de Tiberiades* dice que cuando Dios pone el Espíritu Santo en Adán (и влажи в него Дхъ Стыи), le pregunta a este «¿Qué viste durante el sueño? Y él [Adán] dijo: "Vi al Señor en Jerusalén, crucificado en la cruz, y al apóstol Pedro colgando cabeza abajo, y al apóstol Pablo en Damasco"». Kulik, S. Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition,* 47. 84[1].

[26] En el apócrifo eslavo *Sobre el Arca* (versión A: Barsov Palaea) [Kulik, Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition,* 239-250], la mujer de Noé también es engañada al modo de Eva. Recordemos que a Noé, en el relato del Gn, y en general en la literatura judía, se le presenta como un segundo Adán. Al nacer su padre profetiza que «les dará descanso de» su «labor y trabajo por causa de la tierra que el Señor ha maldecido» (Gn 5,29). En esta profecía se vislumbra que Noé va a restituir la armonía que alguna vez existió entre la tierra y el hombre antes del pecado. Además, se caracteriza a Noé al modo adámico diciendo que era «justo y perfecto» y que «andaba con Dios» (Gn 6,9). En 4QNoe Col I se dice que Noé conocerá todos «los secretos de los hombres y de todos los vivientes» aludiendo a la sabiduría adámica en el momento en que este le pone nombre a cada ser vivo. También es interesante señalar que, de acuerdo con el *1En* 106-107, cuando Noé nació «abrió los ojos, iluminó toda la casa como el sol, y toda ella brilló mucho», haciendo alusión a las tradiciones que hablaban de la luminosidad de Adán (Sal 104,1-2; GnR 11,2; 20,12; LvR 20,2). Existen también evidentes paralelos entre el relato de la creación y del diluvio: en ambos casos las aguas cubrirían la superficie de la tierra antes de que esta apareciera (Gn 1,2; 7,18.19.20.24). En Gn 1,2 el Espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas, lo mismo que la paloma iba y volvía del arca hasta que encontró tierra

donde posarse (Gn 8,9). Dios le encomienda tanto a la primera pareja como a Noé ser fecundos y llenar la superficie de la tierra (Gn 1,28; 9,1.7). Para más detalles: García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén*, 166-167. Volviendo al apócrifo *Sobre el Arca* vemos allí que Satanás movido por el odio sospecha que Dios quiere servirse de Noé para hacer algo en contra del mal que predomina en la creación. Entonces le sugiere a la mujer Noé: «Averigua a dónde va tu marido». Al modo de Eva en Gn 3,2-3, la mujer de Noé responde: «Mi marido es fuerte, por lo tanto, no lo puedo averiguar». Y así como el diablo le dio de comer el fruto a Eva, lo mismo hace con la mujer de Noé: «Allí hay una planta, en el río que se divide alrededor del árbol. Toma algunas flores de la planta y haz una mezcla con harina, y dáselo a beber a él, y él te lo revelará todo». Esto es efectivamente lo que hace la mujer de Noé, de manera tal que cuando su marido hubo tomado tres copas, se alegró y su mujer, siguiendo las instrucciones del Diablo, comenzó a adularlo para sonsacarle sus planes secretos. Es así como Noé reconoce delante de su mujer: «El Señor me ha enviado su ángel (**пòса Гсь англа своіего ко мнѣ**) quien me ha dicho: "Yo quiero sumergir toda la tierra". Y él me ordenó construir un arca y entrar en ella, junto contigo, mis hijos, y sus mujeres». Enterado el Diablo de los planes de Dios, destruyo el arca en la que estaba trabajando Noé, obligándolo a comenzar de nuevo su trabajo[1].

[27] Cuando Dios le da la posibilidad de perdonarlo después de la desobediencia, Adán mal interpreta la situación y rechaza el perdón. Esta original lectura la encontramos en el texto armenio de la *Historia y Enseñanza de San Gregorio*: «Porque (Dios) queriendo ser de alguna manera indulgente excusó a Adán para atraerlo de regreso a Sí mismo. De este modo la bondad de Dios llevaría a Adán a la penitencia. Sin embargo, Adán y Eva no volvían a sus sentidos, sino que se comportaban miserablemente, dando excusas uno por el otro, entonces El (Dios) juzgó y dio sentencia para que ellos pagarán y retornarán al polvo porque el juicio de Dios es verdadero sobre aquellos que practican la maldad» (283) [M. E. Stone, *Adam and Eve in the Armenian Traditions*, 232] [Stone, *Adam and Eve in the Armenian Traditions*, 185][1].

[28] Otro ejemplo de esta idea la encontramos en el apócrifo eslavo *El mar de Tiberiades*, que narra cómo, una vez expulsados del Jardín del Edén, la primera pareja se encontraba con la mente obstruida. Esto permitió que Satán engañase a Adán bajo apariencia de bien. Así, cuando el enemigo del hombre «escuchó a Адамле и воꙁдыханїе ѡ грѣсѣхъ своихъ (**стонанїе**), fue donde él y le dijo: «Adán, Yo te traigo noticias alegres. Dios quiere perdonarlos (**хощеть тѧ помиловать**)». Ahora bien, este engaño que tanto alegró a Adán tenía como contrapartida la obligación de darle al Diablo un certificado escrito a mano (**ꙗ҆кописанїе**) que confirmase la deuda contraída por el primer hombre, por su mujer y por su raza entera a modo de juramento (**кленисѧ мнѣ клѧтвою**). Otro apócrifo, también eslavo, que se refiere a este pacto es *El contrato de Adán con Satanás* (Versión B) donde, una vez que Adán se queja de la pérdida de la luz divina de la que gozaba en el paraíso, Satanás le ofreció de regreso aquella luz a condición de que escribiese un certificado a mano diciendo que tanto él, como su familia y sus hijos le pertenecerían. Este pacto, producto del engaño, tenía, sin embargo, un truco porque Адán comprometió su persona a quien le pertenezca la luz (**чии ее свѣт**). Como sea, el Diablo tomó el certificado de Adán y lo escondió en el Jordán bajo una piedra donde más tarde Cristo sería bautizado (7-9). Kulik, Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition,* 97[1].

[29] Un ejemplo de ello son los capítulos 1-8 del *ApAb* que derivan de Gn 11,31-12,3 y 15,7. A. Orlov llama la atención de que la actitud de Abraham, como modelo del justo, se expresa contrariando la idolatría de su padre, especialmente las representaciones antropomórficas que hace de Dios. Para más detalles: A. Orlov, «Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in

the Apocalypse of Abraham», *Journal of Biblical Literature* 127, 1 (2008) 53-70. En el *ApAb* se describe cómo el patriarca va descubriendo la vaciedad de los ídolos que construía su padre. Así, en una ocasión, encuentra que un ídolo, construido en piedra, llamado Marumat había caído a los pies de otro ídolo, Nacón, construido en hierro. Con ayuda de su padre, Abraham logró levantar a Marumat, lo que no impidió que el ídolo se descabezara, lo que obligó a poner la cabeza en una talla nueva (*ApAb* 1). Un episodio similar ocurriría más adelante cuando el asno, que llevaba la carreta cargada de cinco ídolos, se echó a correr y los dejó caer rompiendo a tres. Esto produjo un serio traspié en las ventas que Abraham tenía que hacer en nombre de su padre Taré. «He aquí que Marumat cayó —reflexiona Abraham— y no podía ponerse en pie en su templo, ni yo por mí mismo pude moverlo hasta que llegó mi padre y ambos lo levantamos y, sin que pudiéramos evitarlo, se le cayó la cabeza» (*ApAb* 3,2-4). Y las preguntas se sucedían en el corazón de Abrahán (И помышлях въ срдци своем), quien, reflexionando más profundamente, se cuestionaba cómo podría Marumat, un dios que tiene la cabeza de piedra, salvar a un hombre, o más aún, escuchar su oración o retribuirla (*ApAb* 3,5). Abraham reconoce que fue su padre, un hombre, quien había creado a los dioses cuya bendición era un desastre y su poder era vano. Entonces, se pregunta: «¿Cómo pues, puede ser auxiliador de mi padre lo creado por él, unos ídolos fabricados?» (6,2). Entonces Abraham dirige su intelecto hacia la pureza y sus pensamientos los hace descansar delante de Dios (Да, бергу умъ свои на чистоту и мысли своя явлены положю на него) (*ApAb* 6,3). De ese modo Abraham empieza a buscar al Dios creador de todo, no a ídolos inventados por los hombres. Y así Dios se le revela través de una teofanía auditiva: «Al Dios de dioses y al Creador buscas tú en el fondo de tu corazón. Yo soy. Apártate de tu padre Taré y sal de su casa para que no seas muerto por los pecados de la casa de tu padre (*ApAb* 8,2) [...]. Yo soy el Dios todopoderoso, anterior al mundo, el que en un principio creó el mundo visible. Yo soy un escudo y auxiliador para ti» (*ApAb* 9,2). Otro ejemplo pertinente en la apócrifa es *La historia de Melquisedec* [(trad. P. Piovanelli) *Old Testament Pseudopigrapha*, vol. I (eds. J. Davila, R. Bauchkham y R. Bauchkham, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2013), 53-81]. De acuerdo con este apócrifo, Melquisedec era hijo de una mujer llamada Salem y del rey Melqui, y tenía un hermano llamado Melqui. En cierta ocasión el padre, adorador de ídolos, le pide a su hijo Melquisedec que vaya a la manada por siete terneros para sacrificarlos a los dioses. Entonces, mientras caminaba, el joven tuvo un pensamiento divino. Habiendo levantado sus ojos al cielo observó el sol y consideró a la luna y las estrellas. Entonces meditaba consigo mismo y se decía: «Si alguien hizo el cielo, la tierra, el mar, y las estrellas, a Él ha de ofrecerse los sacrificios, al creador de todas estas cosas. Los signos del cielo son claros para mí: el Creador descansa sobre ellos, incorruptible, inmortal, siendo el único Dios en el cielo y sobre la tierra, quien conoce los pensamientos de los corazones. Él es el verdadero Dios. A Él deben ofrecerse los sacrificios» (3). Este pensamiento anima al joven Melquisedec a argumentar o razonar con su padre sobre la inutilidad de ofrecer sacrificios a los ídolos. La reacción del padre representa lo contrario a la razón del hijo: se llenó de ira y amenazó la vida misma del joven si es que no traía los animales para el sacrificio[1].

[30] En la *Historia y Enseñanza de San Gregorio* se explicita qué son los falsos dioses a los ojos de Dios: «han sido creados en la irracionabilidad, la estupidez y la vileza del hombre, así Yo (Dios) os veo a través de vuestros errores adorando piedras y madera, que han sido representadas por vosotros en ignorancia porque ni oyen ni hablan, no entienden, ni se mueven, y no tienen aliento en sus bocas. Vosotros habéis abandonado al Dios vivo, al Creador del cielo y la tierra y ofrecéis adoración a piedras sin aliento y sin voz, que no son nada» (284). Para más detalles: Stone, *Adam and Eve in the Armenian Traditions,* 232[1].

[31] Un análisis parecido lo encontramos en *Yovhannes Mandakuni* C5 quien, en un temprano texto cristiano armenio, y hablando de las pasiones que desató el primer pecado dice: «Porque desde el comienzo el hombre fue creado como un hombre para las necesidades de las mujeres, y la mujer fue creada como una mujer para asistir a los hombres. Sin embargo, la lascivia sin ley de las pasiones sin sentidos cambia de manera impía los límites establecidos por Dios y las necesidades naturales, que los hombres deberían recibir de las mujeres, y las mujeres de los hombres, ellos las cambiaron por otras inmundicias...» (135). Stone, *Adam and Eve in the Armenian Traditions,* 286ı.

[32] C. Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism* (Eugene: Whymanity, 2015), 84-86ı.

[33] Orígenes encuentra el siguiente paralelo entre Ez 1,1 («El año treinta, el día cinco del cuarto mes, encontrándome yo entre los deportados, a orillas del río Quebar, se abrió el cielo») y el relato del bautismo de Jesús: «el año treinta» corresponde a la edad de Cristo (Lc 3,23) que era la misma que la del profeta Ezequiel (*Hom. Ez.* 1.4.5-9). Para más detalles: A. R. Christman, *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great* (Boston: Brill, 2005), 25. A su vez, San Jerónimo en su *Comentario sobre Ezequiel* compara los cielos abiertos sobre el río Quebar con los del río Jordán en el bautismo de Jesús. T. S. Scheck, *St Jerome. Commentary on Ezekiel* (Nueva York: The Newman Press, 2017), 17ı.

[34] En la midrás de las *Visiones de Ezequiel,* que se ocupa del primer capítulo de Ez, leemos: «Mientras Ezequiel estaba observando [el río], Dios le abrió las siete esferas celestiales y él vio el Poder. Ellos dijeron la siguiente parábola. ¿A qué se parece esta situación? A un hombre que fue a una peluquería a cortarse el cabello donde le dieron un espejo para que se viera. Mientras el hombre se observaba en el espejo, el Rey pasó por la calle. Él vio al Rey y a sus hombres pasando por el portal. El barbero se dio vuelta y le dijo: "Date vuelta y contempla al Rey". Él dijo: "Yo ya lo he visto a través del espejo". De la misma manera, Ezequiel estaba de pie a la orilla del río Quebar y observó en el agua, y los siete cielos fueron abiertos a él y él vio la gloria de Dios, y a los hayyot, y a los ángeles, a los ejércitos, a los serafines, y a los alados reunidos en torno a la mercabá. Ellos pasaron a través de los cielos y Ezequiel los vio en el agua. Como está escrito: "En el río Quebar" (Ez 1,1)». D. J. Halperin, *Faces of the Chariot: Development of Rabbinic Exegesis of Ezekiel's Vision of the Divine* (San Francisco: Coronet Books, 1988), 265ı.

[35] En la presente obra la traducción del *Diálogo con Trifón,* a no ser que se mencione explícitamente otra fuente, está sacada de: D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos* (Madrid: BAC, 2009ı).

[36] A. Roberts, J. Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 5.677ı.

[37] A. Jülicher, *Itala: Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, vol. I (Berlín: Walter de Gruyter, 1938-1963), 14ı.

[38] En la presente obra seguiremos la siguiente traducción del *Comentario del Diatesaron* de San Efrén el Sirio: C. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on the Diatessaron* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 85ı.

[39] Es interesante constatar que todos estos elementos visionarios presentes en Ez y en las interpretaciones posteriores del bautismo de Jesús se encuentran también en el *ApAb* que

dataría del siglo I. Abraham, a diferencia de Ezequiel, ascenderá por las esferas celestiales hacia el Trono de Dios. En la medida que Abraham va ascendiendo se encuentra con «una gran luz que no es posible de describir», y entre la luz una multitud de personas como de fuego y de apariencia masculina, yendo de allí para allá, y cambiando su figura constantemente (*ApAb* 15,4-5). Esta luz nos recuerda a la descrita en otro apócrifo eslavo que vimos más arriba, *El contrato de Adán con Satanás* (Versión B) donde Adán habla de la luminosa vida del paraíso (**свѣтлаго раискаго житьа**) (4), de la luz más luminosa, y de la luz inmarcesible (**немерцающаго свѣт**) (5), entre otras cualidades. Cuando finalmente Abraham llega a lo más alto, hasta la mercabá, hace una descripción de ella impresionante basada en Ez 1: «Bajo el trono vi cuatro criaturas de fuego que cantaban. Su aspecto era el mismo; cada una de ellas tenía cuatro rostros. Tal era el aspecto de sus rostros: de león, de hombre, de toro y de águila. Cuatro cabezas y cada criatura con seis alas; un par le salía de sus hombros, un par de sus costados y un par de su cintura, cubriendo sus rostros con las alas que salían de sus hombros» (*ApAb*18,3-5). Allí, en las alturas, se le prometerá que será transformado con las vestimentas de Gloria que alguna vez perdió el ángel Azazel (*ApAb* 13,12). Más adelante, Abrahán participará en la liturgia angélica y pronunciará con Yaoel los nombres divinos (*ApAb* 17,8-10). En términos generales, Abrahán ha vuelto recobrar esa condición adámica en el Jardín del Edén que, de acuerdo con algunas tradiciones, lo hacía habitar y gozar de la luminosidad y presencia de Dios. Es como se describe en la cita ya estudiada más arriba del apócrifo eslavo del *2En* 11,72 cuando Dios señala con relación a Adán: «Así mismo hice que le fueran abiertos los cielos (**небса ѿвръста**) [a Adán] de par en par con el fin de que viera los ángeles que estaban cantando un himno de victoria. Y una luz sin sombras (**свѣт безъмрачны**) inundó para siempre el paraíso»[1].

[40] En la presente obra cuando citemos algunos de los testamentos de los doce patriarcas, salvo que señalemos explícitamente otra traducción, nos ceñiremos a: A. Piñero (trad.), «Testamento de los doce patriarcas» en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. V (Madrid: Cristiandad, 1987). En *Las enseñanzas de San Gregorio* también se expresa esta relación entre el bautismo y la glorificación de Jesús a través del lenguaje joánico: «Y Él mismo le dijo al Padre: "La hora ha llegado Padre; glorifica a tu Hijo". Entonces vino una voz del cielo: "Yo te he glorificado, y te glorificaré de nuevo". Y esto no fue buscando refugio, o porque Él no tuviese la gloria del Padre, sino para que las creaturas pudiesen oír y ser confirmadas en el Hijo. De la misma manera, el Hijo, estando de pie entre nosotros, reveló al mundo al Padre y al Espíritu, como el Padre exclamó con relación al Hijo Unigénito: "Este es mi Hijo único; en Él me deleito. Yo enviaré mi Espíritu sobre Él", el cual fue revelado cuando descendió y descansó sobre Él; tal como Él mismo dijo del Espíritu Santo: "Él me glorifica"». Para más detalles: R. W. Thomson (ed.), *The Teaching of St. Gregory: An Early Armenian Catechism* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), 93[1].

[41] Que la teofanía definitiva ocurra en medio de los sufrimientos de la cruz como una ironía a las visiones esplendorosas de la mercabá se encuentra también presente en un apócrifo copto del siglo II-III muy popular entre los monjes del desierto, *El testamento de Job* [G. Schenke (trad.), en: J. Davila, R. Bauchkham y R. Bauchkham (eds.), *Old Testament Pseudopigrapha*, vol. I (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2013), 160-175]. En este apócrifo Job se presenta como un rey de Oriente que una vez se ha convertido al verdadero Dios ha de sufrir todo tipo de penalidades, mostrando siempre una fidelidad inalterable a Dios. Así, cuando Job se encuentra soportando con ejemplar temple la pérdida de sus posiciones y seres queridos es visitado por algunos de sus viejos amigos. Uno de ellos, el rey Baldad, cuestiona su salud mental: «Nosotros somos personas cuyas mentes normalmente permanecen estables y que ahora aparecen confundidas [...] Ahora,

entonces, no decaigamos, por el contrario, seamos pacientes con él [Job] y entendamos exactamente en qué estado se encuentra. ¿Tal vez su mente se ha retirado? ¿Puede ser que él recuerde su riqueza que le rodeaba? ¿Puede ser que se ha vuelto loco y su mente le ha dejado mientras él se encuentra en medio de este sufrimiento? Porque nosotros siendo fuertes, sentimos una gran furia al recordar la gran gloria que él gozaba antes. No hay nadie que pueda soportar tal prueba sin odio» (*TestJob* 35,4-5). El lector o audiencia no puede sino preguntarse quién de los dos se encuentra en su sano juicio, Job o Baldad. La situación es irónica porque quien alude a su salud mental, Baldad, no puede ser libre de sus pasiones: la furia y el odio. Por otra parte, Job teniendo acceso al verdadero conocimiento celestial encuentra la paz, el consuelo y la estabilidad. Y es que es Job quien es el único de todos los personajes que tiene la experiencia de la visión de Dios en medio de todos sus sufrimientos: «¡Callad! Ahora yo os diré acerca de mi trono. Mi trono está en las realidades de arriba, el lugar que es el origen de todas las cosas. Su gloria y su belleza están entre los santos del Reino. Vosotros preguntáis sobre el Reino, aquí, abajo, en la tierra. Yo les digo que mi trono está en los cielos. Su gloria y su belleza están en el Reino celestial del Padre. Mi trono está en la realidad sobrenatural. Su gloria y su belleza están en la derecha de mi Padre. Mi trono es eterno. Su gloria y su belleza no tienen defectos» (*TestJob* 33,2-3). Este conocimiento de Job es particularmente interesante porque se identifica con el de Cristo, quien a través de su kenosis no se aferró a la forma divina, sino que, por el contrario, tomando la forma de un siervo y haciéndose semejante a los hombres, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte en cruz (Flp 2,5-7). Job, lo mismo, siendo un rey poderoso y rico de oriente, se despoja de todo asumiendo enfermedad, dolores, y escarnio, pero sabiendo que el verdadero trono es el celestial. Por ello no es casualidad que este apócrifo termine con una visión de la luz divina, al modo del Jardín del Edén. Efectivamente, al final de la conversación entre Job y sus antiguos amigos, Dios aparecerá en una nube de luz. De nuevo, Job se revelará como Jesús, esta vez como el sumo sacerdote cuyo sacrificio nos redime. «Cuando el Señor [habló] en la nube de luz, también [los cuatro reyes lo oyeron] mirando hacia el cielo. Después de que el Señor terminó de hablar [a mí, él] también habló con Eliphas [diciendo]: "Has pecado, tú y [también] tus dos [camaradas], porque no has hablado verdaderamente como mi siervo Job. Pero levántate y deja que [traiga] el sacrificio por [usted], para que yo le perdone su pecado. Si no fuera por [Job], no tendría piedad de ti» (*TestJob* 42,3-6). Job es quien ha recobrado la semejanza, la inmediatez con Dios y, por ende, el verdadero conocimiento. A lo largo de la presente obra utilizaremos siempre esta traducción del *TestJob*[1].

[42] T. C. Oden, C. A. Hall (eds.), *Ancient Christian Commentary on Scripture, Mark* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1998), 35-38[1].

[43] b.Ber 3a: «R. José dice [...] Yo escuché una voz divina, arrullando como una paloma y diciendo: ¡Hay a los hijos, porque por sus pecados he destruido Mi casa y he quemado Mi templo y los he enviado al exilio entre las naciones del mundo»[1].

[44] El texto lee de la siguiente manera: «La tierra se cubre de flores, llega la estación de las canciones; ya se oye el arrullo de la tórtola por toda nuestra tierra». Ahora bien, en el Tárgum de los Cantares se lee así: «Moisés y Aarón, que son comparados con ramas de palmera, han aparecido para realizar milagros en la tierra de Egipto. El tiempo para la muerte de los primogénitos ha llegado y la voz del Espíritu Santo [proclama] la redención de la cual Yo le hablé a Abraham, tu ancestro [...] cómo Yo le dije: "Más aún, Yo juzgaré a la gente que ellos sirven, y después de esto, ellos saldrán con muchas posesiones". Ahora quiero realizar lo que yo le prometí a través de Mi Palabra». Para más detalles: P. S. Alexander, *The Targum of Canticles,*

*Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (Collegeville: Liturgical Press, 2003), 1081.

45 En el TgN de Gn (3,22) Dios exclama: «Mirad al primer Adán, a quien he creado, quien es único en el mundo, como yo soy único en las alturas». En b.Hag 13b leemos que «el rey de los animales salvajes es el león; el rey del ganado es el buey; el rey de las aves es el águila; y el hombre es exaltado sobre ellos. El Santo es exaltado sobre todos ellos, como sobre toda la tierra y el universo entero». En el apócrifo eslavo *Palabras de Adán a Lázaro en el Hades,* el primer hombre se queja de que alcanzó a ser rey de todas las creaturas de Dios por poco tiempo antes de pecar y ser expulsado del Jardín (**въ малъ ча азъ цѵ҃ѣ быти всѣмъ тварємъ**). КУЩЕЛЕВЫМЬ-БЕЗБОРОДКО, Памятники Старинной Русской Литературы.

46 J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Londres: SCM Press, 1989), 1151.

47 M. Pérez Fernández, *Textos Fuente y Contextuales de la Narrativa Evangélica* (Estella: Verbo Divino, 2008), 159-1761.

48 «Nuestros rabinos enseñaron [...] una historia sobre R. Yoshuab Hanania quien estaba sentado en lo más alto del monte del templo y Ben Zoma lo vio, pero no se levantó delante de él. Yoshua le dijo: "¿De dónde y hacia dónde, Ben Zoma?". Ben Zoma le dijo: "Estaba contemplando el espacio sobre las aguas superiores e inferiores y solo hay tres dedos entre ellas, tal como se ha dicho: El Espíritu de Dios estaba flotando sobre la faz de las aguas como una paloma que flota sobre sus crías sin siquiera tocarlas". R. Yoshua dijo a sus discípulos, Ben Zoma todavía está afuera»1.

49 En las *Odas de Salomón* 24, 1-9 el bautismo de Jesús se entiende como un acontecimiento cosmológico comparable con la actividad de Dios en relación con las aguas primordiales. En las palabras de S. Laderman: «la separación de las aguas marca el fin del caos y la separación de las profundidades que representan el inframundo». El texto dice así: «La paloma voló sobre la cabeza de nuestro Señor Mesías, / porque Él era para ella la cabeza. Ella cantó sobre Él / y se oyó su voz. Los habitantes temieron / y los extraños se conmovieron. El ave perdió sus alas / y todo reptil murió en su caverna. Los abismos se abrieron y fueron cubiertos / y estaban ansiosos del Señor, como parturientas. Pero Él no les fue dado como alimento, / porque no les pertenecía. Se precipitaron los abismos del Señor / y perecieron por este pensamiento los que habían existido desde el comienzo. Fueron destruidos desde el principio, / pero la consumación de su aniquilamiento fue la vida. Pereció entre ellos todo el que estaba defectuoso, / porque no les era posible pronunciar una palabra de modo que subsistieran». Para más detalles: S. Laderman, *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art: God's Blueprint of Creation* (Leiden: Brill, 2013), 161.

50 Esta idea de la relación entre el bautismo de Jesús y su carácter cosmológico en relación con la creación también se encuentra en *Las enseñanzas de San Gregorio* donde leemos: «Y porque Él hizo que la primera tierra emergiera de las aguas cuando lo ordenó, y por las aguas fueron fertilizadas todas las plantas, los reptiles, los animales salvajes, las bestias, y las aves; y por la frescura de las aguas ellas se derramaron por toda la tierra. De la misma manera por el bautismo, Él hizo verde el vientre de las aguas, las purificó, renovó la materia vieja y deteriorada de la tierra, la cual, por el pecado, se había debilitado y desfavorecido de la gracia del Espíritu. Entonces, el Espíritu invisible abrió de nuevo el vientre por las aguas visibles, preparando un nuevo nacimiento de polluelos para la regeneración de la fuente, para vestirlos a todos con

vestidos de luz una vez que hayan nacido de nuevo». Para más detalles: Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, 89

51 Cirilo de Alejandría creía que, al haber perdido la imagen divina, Adán había perdido también el Espíritu. Cuando el creyente recupera la imagen divina está adquiriendo el Espíritu al modo del Bautismo de Cristo. De este modo «la naturaleza humana se restaura a su antiguo estado [...] a un estado impasible». Para más detalles: K. McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 221. En el Pseudo-Macario también encontramos la relación entre la imagen de Dios que poseía Adán y el Espíritu Santo. Así en la *Hom.* II, 12.6 se pregunta: «Adán perdió su propia imagen y también la imagen celestial. Si él compartía la imagen celestial, ¿tenía con él el Espíritu Santo?». En la presente obra, salvo que se mencione explícitamente otra fuente, seguiremos la siguiente traducción de las homilías del Pseudo Macario: G. A. Maloney (trad.), *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter Pseudo-Macarius* (Nueva York: Paulist Press, 1992), 97. San Juan Crisóstomo, a su vez, explicará: «Pero ¿por qué en la forma de una paloma? La paloma es una criatura suave y pura. El Espíritu también es un "Espíritu de mansedumbre". Él se aparece en la forma de una paloma, recordándonos a Noé, a quien, una vez que el desastre común superó a todo el mundo y la humanidad estuvo en peligro de perecer, la paloma se apareció como un signo de liberación de la tormenta, y con una rama de olivo, publicó las buenas nuevas de una presencia serena en todo el mundo. Todas estas cosas se dieron como un tipo de cosas por venir [...]. En este caso, también apareció la paloma, que no llevaba una rama de olivo, sino que señalaba a nuestro Libertador de todos nuestros males, trayendo esperanza llena de gracia. Porque esta paloma no simplemente saca a una familia de un arca, sino a todo el mundo hacia el cielo. Y en lugar de una rama de paz de un olivo, ella transmite la posibilidad de adopción para toda la descendencia del mundo en común» (*Homilía sobre el Evangelio de Mateo* 12.3). Oden, Hall, *Ancient Christian Commentary on Scripture, Mark,* 37₁.

52 En las montañas sucedían las revelaciones divinas, como el caso del Sinaí donde Dios y Moisés se encontraron. Además, las montañas configuraban en el pensamiento bíblico el centro de referencia de los puntos cardinales. Así en el Sal 125,1: «Los que confían en el Señor son como el monte Sion, que jamás se tambalea y permanece siempre inconmovible». T. García-Huidobro escribe: «En las cimas de los montes se situaba el origen de los ríos, fuentes de fertilidad. Este motivo sagrado, presente en el mundo bíblico, lo convertía en el germen de distintas imágenes y promesas de carácter escatológico (Am 9,13b; Jl 4,18; Ez 47,1-12). El caso de Dn es particular, pues contempla cómo desde debajo del trono de Dios "fluía un río de fuego" (Dn 7,9), imagen que se repite en *1En* 14,15; Ap 22,1-4». Para más detalles: T. García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos. Una visión desde las teologías del templo* (Salamanca: Sígueme, 2014), 23-24₁.

53 J. Jeremias, *New Testament Theology* (Londres: SCM Press, 1971), 69-70₁.

54 En la conversión de Asenet en el apócrifo *JosAs* los alimentos celestiales también juegan un papel importante. Cuando un hombre del cielo de carácter sacerdotal y de gran semejanza con José, se acercó a Asenet y la llamó por su nombre, le pide que se vista con «un traje nuevo, inmaculado» y que ciña su «cintura con el cinturón brillante y doble de tu virginidad» (*JosAs* 14,13). En esta transformación no puede estar ausente la comida celestial que se representa como el pan de vida, la copa de la inmortalidad, y la unción de la incorruptibilidad (*JosAs* 14,17). Aquí los alimentos, la bebida y la unción, son medios adecuados que conducen al conocimiento del Dios verdadero, y, por lo tanto, a la vida. Llama también la atención que uno de los alimentos que se menciona sea el «pan de vida», la misma expresión que el evangelio de Jn utiliza para

referirse a Jesús. En *JosAs* el pan de vida (y la copa de la inmortalidad) es lo que distingue al judío que adora al Dios verdadero del pagano. La copa de la inmortalidad y el pan de vida representa el alimento de los vivos, de los que conocen al Dios verdadero, al pueblo de Israel. Así es como lo señala José: «A un varón piadoso, que bendice con su boca al Dios vivo, come el pan bendito de la vida, bebe la copa bendita de la incorruptibilidad, no le está permitido besar a una mujer extranjera, que bendice con su boca imágenes muertas y mudas, come de la mesa de los ídolos carnes de animales ahogados, bebe la copa de la traición procedente de sus libaciones y se unge con la unción de la perdición» (*JosAs* 8,5). Además de esta comida, el ángel Miguel también aparecerá para darle de comer una comida que se relaciona con los secretos de la divinidad. Se trata de una miel «elaborada por las abejas del paraíso, y los ángeles se alimentan de ella, y todo el que la come no morirá jamás. El hombre extendió su mano derecha, partió un trazo de panal y comió; y con su propia mano puso otro trozo en la boca de Asenet» (*JosAs* 16,7-15). La miel guarda una estrecha relación con el maná que el pueblo comió durante su estadía en el desierto y que sabía a miel (Ex 16,4-5.11-15.31). Ambos se describen como rocío del cielo, blancos como la nieve, conteniendo el aliento de vida (*JosAs* 16,4/Ex 16,31) y como comida de ángeles (Sal 77,25 (LXX) y Sab 16,20-21). En otras tradiciones la miel o maná se relaciona con la sabiduría y la Torá (LXX Sal 18,11; LXX Sal 118,103; Eclo 24,19-20). En Ab 5,6 se dice que «diez cosas fueron creadas en la vigilia del sábado, al atardecer: la boca de la tierra (Nm 16,32), la boca del pozo (que suministró agua a los israelitas en el desierto), la boca de la burra (Nm 22,28), el arco iris (Gn 9,13), el maná, la vara (Ex 4,17), el samir…». En el PsJon sobre Ex 16,15 se define al maná como «el pan que estaba reservado para vosotros (Israel) desde el comienzo en los cielos, y ahora el Señor os lo está dando a comer». En b.Hag 12,b leemos: «"Y Dios las puso en la expansión de los cielos" (Gn 1,17). "Los cielos" es donde se encuentran las ruedas de molino y muelen maná para los justos, como está dicho: "Dio órdenes a las nubes arriba, y abrió las puertas de los cielos; hizo llover sobre ellos maná para comer, y les dio comida del cielo (Sal 78,23-24), etc. "Habitación" se refiere a donde están construidos la Jerusalén [celestial], el Templo y el Altar, y Miguel, el gran Príncipe, está de pie y ofrece la ofrenda, como está dicho: "Ciertamente yo te he edificado una casa majestuosa, un lugar para tu morada para siempre" (1 Re 8,13). ¿Y de dónde se deriva que es llamado cielo? Porque está escrito: "Mira desde el cielo, y ve desde tu santa y gloriosa morada" (Is 63,15)». El maná es la comida perfecta, que el pecado humano no ha tocado, y que indica el regreso al Edén. De allí que esta miel, como el maná, se identifique con la palabra del ángel Miguel que había visitado a Asenet, y esto porque a través de su palabra que el panal con la miel había aparecido en el cuarto de la muchacha. En otras palabras, el panal de miel representa el alimento espiritual que transformará a la mujer. Y es que han sido las abejas del paraíso las que han hecho esta miel, y cualquiera que la coma no morirá (*JosAs* 16,8-9[1]).

[55] D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 172-173[1].

[56] D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 173-174[1].

[57] Ibíd., 178[1].

[58] A. Chester, *Messiah and Exaltation Jewish messianic and visionary traditions and New Testament Christology* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2007), 95[1].

[59] Ex 24,1-2: «Después dijo a Moisés: "Sube donde Yavé junto con Aarón, Nadab y Abihú, y setenta ancianos de Israel, y postraos a lo lejos. Moisés se acercará solo a Yavé; ellos no se acercarán ni el pueblo subirá con ellos" […] Ex 24,9-18: «Moisés subió con Aarón, Nadab y Abihú, acompañados por setenta ancianos de Israel, y pudieron ver al Dios de Israel. Bajo sus

pies había como un pavimento de zafiro, trasparente como el mismo cielo. Él no extendió su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, y después comieron y bebieron. Yavé dijo a Moisés: "Sube hacia mí, al monte; quédate allí y te daré las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos que he escrito para que los enseñes". Se levantó Moisés, con Josué, su ayudante, y subieron al monte de Dios. Dijo a los ancianos: "Esperadnos aquí hasta que volvamos. Aarón y Jur quedan con vosotros; el que tenga algún problema que recurra a ellos". Después Moisés subió al monte. La nube cubría el monte. La gloria de Yavé descansaba sobre el monte Sinaí, que estuvo cubierto por la nube durante seis días. Al séptimo día, Yavé llamó a Moisés de en medio de la nube. La gloria de Yavé aparecía a los israelitas como fuego devorador sobre la cumbre del monte. Moisés penetró en la nube y subió al monte, y permaneció allí cuarenta días y cuarenta noches»[1].

60 Ex 34,29-35: «Luego, Moisés bajó del monte Sinaí con las dos tablas del Testimonio en su mano. Al bajar, no sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante, por haber hablado con Yavé. Aarón y todos los israelitas vieron a Moisés con la piel de su rostro radiante y temieron acercarse a él. Moisés los llamó. Aarón y todos los jefes de la comunidad se volvieron hacia él y Moisés habló con ellos. A continuación, se acercaron todos los israelitas y él les transmitió cuanto Yavé le había dicho en el monte Sinaí. Cuando Moisés acabó de hablar con ellos, se puso un velo sobre el rostro. Siempre que Moisés se presentaba delante de Yavé para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía. Al salir, transmitía a los israelitas lo que se le había mandado. Los israelitas veían la piel del rostro de Moisés radiante, y Moisés se ponía de nuevo el velo hasta que volvía a hablar con Yavé»[1].

61 Estas similitudes fueron también destacadas por los primeros padres. Así por ejemplo en sus *Pruebas del evangelio* 3,2 Eusebio señala que «una vez que Moisés descendió de la montaña, su rostro fue visto como lleno de gloria, porque está escrito: "Al bajar, no sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante, por haber hablado con Yavé. Aarón y todos los israelitas vieron a Moisés con la piel de su rostro radiante y temieron acercarse a él". De la misma manera, aunque de forma más grandiosa nuestro Salvador llevó a sus discípulos a "una montaña muy alta donde fue transfigurado delante de ellos, y su rostro brilló como el sol, y sus vestidos eran blancos como la luz"». En la presente obra, salvo que se explicite otra traducción, seguiremos la siguiente para las Pruebas del evangelio de Eusebio de Cesarea: W. J. Ferrar, *The Proof of the Gospel: Being the Demostratio Evangelica of Eusebius of Caesarea* (Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920), 1.107. A su vez, Efrén el Sirio en sus *Himnos sobre la Iglesia* 36,5-6 reflexiona también sobre la transfiguración de Jesús diciendo: «el esplendor de Moisés fue puesto en él desde fuera, y en ese sentido se diferencia con la luz de Cristo, que brillaba desde el útero de su madre, en el bautismo, y luego en la cima de la montaña». S. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World of St. Ephrem* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992), 71[1].

62 Una objeción a esta interpretación de la entronización de Jesús al modo de Moisés en lo alto de la montaña viene dada por el hecho que este permanece todo el tiempo de pie y nunca se menciona que tome asiento. Pero el mismo Dios se describe como «de pie» en Dt 5,31cuando le dice a Moisés: «Tú quédate aquí junto a mí, que quiero comunicarte todos los mandamientos». Para más detalles: C. A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Leiden: Brill, 1988), 31. Otro ejemplo, aunque estrictamente no habla de la entronización del protagonista, lo encontramos en el *2En* donde se le promete a Enoc permanecer de pie delante de la faz del Señor por la eternidad en vez de sentarse al lado de la divinidad[1].

[63] M. D. Hooker, «What Doest Thou Here, Elijah?», en: L. D. Hurst y N. T. Wright (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 60ı.

[64] En la presente obra, salvo que explícitamente se mencione otra fuente, seguiremos la traducción del Enoc Etíope de: F. Corriente, A. Piñero (trads.) «Libro 1 de Enoc» en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II (Madrid: Cristiandad, 1983ı).

[65] Así por ejemplo Orígenes escribe: «Pero cuando [Jesús] se transfigura, su rostro también brilla como el sol para que se manifieste a los hijos de la luz que han dejado las obras de la oscuridad y se han puesto la armadura de la luz, y ya no son los hijos de la oscuridad o la noche, sino que se han convertido en hijos del día, y caminan honestamente como en el día» (*Comentario sobre Mateo* 12.37. Hablando de los vestidos, el mismo Orígenes señala que «aquel que muestra sus propias vestiduras reluciendo a aquellos que han ascendido, e incluso más brillante que cualquier blanqueo podría hacerlas, es la Palabra, que exhibe en la expresión de las Escrituras (que son despreciadas por muchos) el brillo de sus pensamientos, cuando la ropa de Jesús se vuelve blanca y deslumbrante» (*Com. Mt.* 12.39). Más tarde san Agustín comentará que «lo que es el sol a los ojos de la carne, es el Señor a los ojos del corazón» (*Sermón sobre el Nuevo Testamento*, Lección 28). Por último, mencionemos a san Juan Crisóstomo quien escribe: «¿Cómo brillaba? Dime. Extremadamente. ¿Y cómo expresas esto? Brillaba como el sol. ¿Como el sol, dices? Sí. ¿Por qué el sol? Porque no conozco ninguna otra luminaria más brillante. ¿Y él era blanco, como dices, como nieve? ¿Por qué como la nieve? Porque no conozco ninguna otra sustancia que sea más blanca. Pero estrictamente hablando no brillaba simplemente como el sol brilla diariamente. Esto se prueba por lo que sigue: los discípulos cayeron al suelo. Si él hubiera brillado como el sol brilla diariamente, los discípulos no habrían caído, porque veían el sol todos los días y no caían. Pero en la medida en que brillaba más brillantemente que el sol o la nieve, ellos, incapaces de soportar el esplendor, cayeron a la tierra (Eutropius y la vanidad de la riqueza, *Hom.* 2.10-11). M. Simonetti (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture, Mathew 14-28* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2002), 63-70ı.

[66] Abot de R. Nathan Ab 12,2; 37,2; GnR 8,11; 14,3; b.Hag 16a; Filón de Alejandría, *De somniis*. 221-230ı.

[67] C. Halladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. II (Atlanta: Scholar Press, 1989), 363-365ı.

[68] «Además se nos dice que penetró (Moisés) en las tinieblas donde Dios estaba, es decir, en la inmaterial, invisible, incorpórea y arquetípica esencia de lo existente. Así conoció lo que está oculto a nuestra naturaleza mortal». A lo largo de esta obra, salvo que explícitamente se ocupe otra fuente, ocuparemos la siguiente traducción *De Vita Mos.*: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. IV (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976), 42ı.

[69] «"Que solamente Moisés haya subido" se dice de manera natural. Esto porque la mente profética llega a estar inspirada de manera divina y llena de Dios, llega a ser como una unidad, sin estar mezclada con ninguna cosa que se pueda asociar a la dualidad. Quien ha llegado a la naturaleza de la unidad ha llegado cerca de Dios en una relación familiar por haber ascendido y haber dejado atrás todo tipo de elementos mortales, habiendo mudado a lo divino, llegando a ser familiar con Dios y verdaderamente divino». A lo largo de esta obra, salvo que señale explícitamente de otro modo, se utilizará para *Quaest. Ex.* la traducción de: R. Marcus, *Philo, Questions and Answers on Exodus* (Cambridge: Harvard University Press, 1963), 70ı.

[70] «¿Cuál es el significado de las palabras "sube hacia mí a la montaña y quédate allí"? Esto significa que el alma santa no es divinizada ascendiendo al aire, al éter o al cielo que está más arriba que todo, sino que es divinizada cuando asciende a la región que esta sobre los cielos más allá del mundo donde no hay lugar salvo Dios. Él es el que determina la estabilidad de la mudanza diciendo "quédate allí", demostrando la ausencia de lugar y la inmutabilidad de la habitación divina». Ibíd., 82-83[1].

[71] «¿Cuál es el significado de las palabras "Tú me harás, de acuerdo con todo lo que yo te mostraré en la montaña, el modelo de la tienda y los vasos"? Que toda cosa perceptible tiene su origen en una modelo de naturaleza inteligible como la escritura lo ha declarado en varios pasajes además del presente. De manera excelente se ha presentado como maestra de las cosas incorporales y arquetípicas que nadie ha creado o generado salvo el Dios no creado y no generado. Por esto fue apropiado y digno el revelar a un hombre inteligente las formas de las cosas inteligibles y las medidas de todas las cosas de acuerdo con las cuales el mundo fue hecho. Por estas razones solo el profeta fue llamado y ascendido para no privar a la raza de mortales de una visión incorruptible y para no esparcir o publicar a la multitud estas divinas y santas esencias. Él fue tomado a lo alto de la montaña, ascendió a donde nadie lo había hecho. Una densa y espesa nube cubrió todo el lugar, escondiendo toda percepción de aquellos lugares, no porque la naturaleza de las cosas invisibles pueda ser vista por los ojos corporales, sino porque la multitud de símbolos de las cosas inteligibles son descritos a través de una visión clara de los ojos al modo como uno aprende figurativamente». Ibíd., 99-100[1].

[72] «Desde una existencia mortal a una vida inmortal y notó que fue gradualmente desposeído de los atributos que le habían configurado. Mudó su cuerpo, que fue creciendo como el caparazón de una ostra, mientras que su alma, tranquila, inició su migración|». A lo largo de esta obra, salvo que se explicite otra obra, ocuparemos la traducción de *Virt.* de: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. V (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976), 27ss[1].

[73] Tres son las raíces de la religiosidad samaritana: la Torá, cuya versión es distinta a la judía; la traducción de la Torá a la lengua samaritana y la Memar Marqah, compuesta entre el siglo III y IV en arameo por un filósofo samaritano llamado Marcos. Esta última es un midrás de la Torá, en seis libros, que empieza con el relato de la Zarza ardiente y termina con la muerte de Moisés. Se centra, pues, en la figura de Moisés, el único profeta que ha existido de acuerdo con la tradición samaritana. La influencia griega en este texto es evidente. J. MacDonald, *The Theology of the Samaritans* (Londres: SCM Press, 1964[1]).

[74] J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord* (Tubinga: J.C.B. Mohr, 1985), 92[1].

[75] MacDonald, *The Theology of the Samaritans*, 181[1].

[76] «Su imagen (la de Dios) habitaba en él. ¡Qué terrible para todos aquellos que la contemplaban, nadie mirarla de frente!». Ibíd., 167[1].

[77] «Se le suministró alimento de ángeles. Lo sentaron a la mesa de los ángeles y comió de su pan». Ibíd., 400-401[1].

[78] «El gran profeta Moisés ascendió al monte Nebo con gran majestad, coronado de luz; y una gran cantidad de ángeles se reunieron para conocerlo». Ibíd., 217-222[1].

[79] Ibíd., 219[1].

[80] A lo largo de esta obra, salvo que se explicite otra fuente, ocuparemos la siguiente traducción de *AntBib*: A. de la Fuente Adanes (trad.), en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II (Madrid: Cristiandad, 1983[1]).

[81] MacDonald, *The Theology of the Samaritans,* 400-401[1].

[82] La futura construcción del templo se presenta, entonces, como el culmen de la obra creadora de Dios y como símbolo de la creación del cosmos[1].

[83] La relación entre la luminosidad de Adán y Moisés se explicita en el Deuteronomio Rabbah (DtR 11,3): «Adán le dijo a Moisés: «Soy más grande que tú porque he sido creado a la imagen de Dios. ¿Cómo es esto? Está dicho que "Dios creo al hombre a su imagen"» (Gn 1,27). Moisés le respondió: «Yo soy de lejos superior a ti, porque el honor que se te dio te fue arrebatado, como está dicho: "pero el hombre (Adán) no se reserva el honor" (Sal 99,13). Pero en mi caso, el rostro radiante que Dios me dio todavía permanece en mí. ¿Cómo es eso? Porque está dicho: "su ojo no está oscuro, ni su fuerza natural abatida" (Dt 34,7)»[1].

[84] Entre los numerosos ejemplos que confirman la relación entre el temor, la adoración y la teofanía, consideremos Gn 3,8 cuando la primera pareja, luego de haber desobedecido el mandamiento divino, escucha los pasos de Dios y se esconden aduciendo más tarde la razón de este comportamiento: «Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo» (Gn 3,10). En Dn 8,17-18: «Él [Miguel] se acercó a donde yo estaba y, cuando llegó, caí de bruces asustado [...] Mientras me hablaba, yo estaba aletargado, rostro en tierra. Él me tocó y me hizo incorporarme». En Ez 1,28 cuando el visionario finalmente se encuentra con la gloria de Dios «caí rostro en tierra». En Dn 10,9-11: «Oí el sonido de su voz y, al oírlo, caí de bruces al suelo sin sentido. Pero una mano me tocó y me levantó tembloroso sobre mis rodillas y las palmas de mis manos. Luego me dijo: "Daniel, hombre apreciado, presta atención a las palabras que voy a decirte e incorpórate, porque ahora me han enviado a ti". Cuando dijo estas palabras, me incorporé temblando». En *1En* 14,9-14 se nos dice que cuando el visionario llega al templo celestial, «comencé a asustarme [...] Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fina como granizo, donde no hay ningún deleite ni vida, y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando». En el *2En* el protagonista relata su experiencia de haber visto el rostro glorioso del Señor: «Pavoroso es y desapacible presentarse ante la faz de un rey de la tierra; terrible y lleno de zozobra, porque la voluntad del rey es muerte y la voluntad del rey es vida. ¡Cuánto más será comparecer ante la faz de un Rey, que es a la vez Rey de los ejércitos del cielo y de la tierra!» (*2En* 13,10). En *JosAs* tenemos que la protagonista reconoce en el aspecto de José rasgos divinos. José se había presentado a su casa como llegando del cielo, esplendoroso como el sol (*JosAs* 6,5b), con un aspecto magnífico de rasgos reales (el cetro real) y sumo sacerdotales (una túnica blanca; le cubría un traje de purpura tejido en lino y oro; llevaba una corona dorada con doce gemas y sobre ella doce rayos de oro) (*JosAs* 5,5-6). Todo esto hace que la muchacha se conturbara como si se encontrase frente a una visión divina (*JosAs* 6,1) reconociendo a José como hijo de Dios (*JosAs* 6,6). Para más información sobre el temor como respuesta humana a la teofanía: J. C. Vanderkam, *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Leiden: Brill, 2000), 343[1].

[85] «Yavé tu Dios te suscitará, de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo: a él escucharéis»[1].

86 «Voy a enviar un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te he preparado. Hazle caso y escucha su voz; no te rebeles contra él, pues actúa en mi Nombre y no perdonará vuestras transgresiones. Si escuchas su voz con atención y haces todo lo que yo diga, tus enemigos serán mis enemigos y tus adversarios mis adversarios»1.

## Capítulo II

# Transformación del creyente: desde el paradigma apocalíptico de san Pablo a la internalización de la experiencia cristiana

*Andrei Orlov*
*Tomás García-Huidobro, S. J.*

## Introducción

El objetivo del presente capítulo es estudiar cómo se produce la transformación del creyente en san Pablo, en el contexto de la apocalíptica judía, y cómo esta experiencia se va internalizando en la medida que las influencias platónicas, especialmente a través de la escuela alejandrina, van permeando más y más la experiencia cristiana. En este sentido, este capítulo recoge la tesis tradicional de los estudiosos en relación con la internalización de la experiencia religiosa: el reconocer el fuerte impulso del neoplatonismo en este proceso. Con todo, el neoplatonismo adquiere una especial relevancia en el contexto de una cristología como la que estudiamos en el capítulo precedente, esto es, una cristología donde las naturalezas humana y divina se comunican en Cristo y hacen participar de esta dinámica al sujeto[1].

La primera parte de nuestro estudio analizará la metamorfosis del creyente tal como la entiende san Pablo, esto es, el sujeto que se va

convirtiendo en un «cuerpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν). Para ello estudiaremos la experiencia visionaria paradigmática de 2 Cor 12,1-2 que nos ayudará a contextualizar mejor la antropología del apóstol en el contexto transformativo de la apocalíptica judía de la época. Es la persona completa la que es sujeto pasivo de un conocimiento celestial centrado en Cristo y en la acción del Espíritu. En esta experiencia transformativa el sujeto experimenta a Cristo como el mediador por excelencia de la gloria divina[1].

Comenzaremos la segunda parte de este trabajo estudiando cómo san Pablo y Filón de Alejandría entienden la figura mediadora entre Dios y el hombre (Logos, Cristo, Sabiduría). Esto nos ayudará a comprender cómo el filósofo alejandrino se ubica como figura bisagra entre una experiencia visionaria que acontece en el exterior, al modo de la apocalíptica judía tradicional (a través de viajes celestiales,) pero cuyo protagonista no es ya el sujeto transfigurado en un «cuerpo espiritual» sino la «mente» o «nous». A partir de Filón, parte de la tradición cristiana se acercará a la experiencia visionaria de Jesucristo («imagen», «forma» o «gloria»), de la divinidad, como algo que sucede en el interior de cada persona. Esto se produce en la medida que esta se va liberando de las pasiones y de todo conocimiento sensible, para ir adentrándose, a través de varios ejercicios de carácter espiritual, a la contemplación de Dios. El culmen de la experiencia visionaria interior se da se da a través de la contemplación de la luz divina que viene a tener un impacto corporal en el visionario. Las figuras de Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría y algunas menciones a Orígenes, Evagrio Pontico e Isaac el Sirio serán fundamentales[1].

## 1. San Pablo en el contexto de la apocalíptica judía

## 1.1. *Aspectos generales*

La experiencia religiosa de san Pablo se puede contextualizar en la apocalíptica judía. El vocabulario utilizado por el apóstol para hablar de sus visiones viene a confirmar este punto de vista. Comencemos con el verbo ὁράω que implica, en su forma activa, el «contemplar» y, en la pasiva (ὤφθη), el «ser visible» o «aparecer». Es así como san Pablo señala que vio (ἑόρακα) a Jesús como el Señor (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν) (1 Cor 9,1) o que Jesús se le apareció (ὤφθη κἀμοί) (1 Cor 15,5.6.7.8). El uso del aoristo pasivo del verbo ὁράω, «ser visto», «aparecer» («ὤφθη»), es también muy importante. Esta forma verbal se repite en 1 Cor 15,4-8 para hablar de la aparición de Cristo resucitado a Cefas, a los doce, al grupo de más de 500 personas, luego a Santiago, a los apóstoles y, finalmente, al mismo Pablo (ὤφθη κἀμοί)[1]. La importancia de la fórmula verbal «ὤφθη» («ser visible», «aparecer») se aprecia de manera más completa cuando nos fijamos que es la misma que ocupa los LXX para referirse a la aparición del Señor a Abraham (Gn 12,7), a Isaac (Gn 26,24), a Jacob (Gn 35,9; 48,3; Ex 6,3), a David (2 Cr 3,1) y a Salomón (1 Re 3,5; 9,2). En muchos casos, «la gloria del Señor» (ἡ δόξα κυρίου) es el sujeto de «aparecerse» o «ser visto» (ὤφθη) como es el caso de «ἡ δόξα κυρίου ὤφθη» («la gloria del Señor se apareció») (Ex 16,10 LXX). Otros ejemplos del AT donde se aprecia la relación de «ὤφθη» y «ἡ δόξα κυρίου ὤφθη» serían Lv 9,23; Nm 14,10; 16,19; 17,7; 20,6; Sal 101,17; Is 35,2; 40,5-6; 60,2; 66,18-19. Estas referencias veterotestamentarias de los LXX nos hacen comprender mejor la tradición bíblica recibida por san Pablo cuando, en el mismo contexto de las apariciones de Jesús resucitado en 1 Cor 15, exclama que estas ocurrieron «según las escrituras» (1 Cor 15,3.4)[2]. En otras palabras, las «visiones» o «apariciones» de Jesús resucitado son la manifestación de la gloria de Dios tal y como estaba abundantemente prefigurado en las escrituras[3]. Y es que, para san Pablo, Cristo es «el Señor de la gloria» (τὸν κύριον τῆς δόξης) (1 Cor 2,8); «el Dios de nuestro Señor Jesucristo es el Padre de la gloria» (ὁ πατὴρ τῆς δόξης) (Ef 1,17); Jesús posee «un

cuerpo de gloria» (σώματι τῆς δόξης) (Flp 3,21); el evangelio predicado por Pablo es el de la gloria de Cristo (εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ) (2 Cor 4,4[1]).

Otra palabra fundamental para explicar las experiencias visionarias de san Pablo es ἀποκάλύψις («apocalipsis»), que implica «revelar» o «manifestar» algo que hasta entonces estaba oculto (Rom 8,19; 16,25; 1 Cor 3,13; 2 Tes 2,8). En el caso de san Pablo, los siguientes ejemplos son importantes porque se refieren a la experiencia personal del apóstol: el evangelio que predica ha sido una «revelación» de Jesucristo (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) (Gal 1,12); el apóstol afirma que Dios tuvo a bien «revelarle» a su Hijo (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί) (Gal 1,15-16//Ef 3,5)[4]; que fue testigo de la «revelación» de la Alianza en la gloria de Cristo (προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι) (2 Cor 3,8-9.18; 4,4.6); que contempló la «revelación» de Jesucristo (ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) (Gal 1,12); «revelaciones» (ἀποκάλύψις) (2 Cor 12,1) de una extraordinaria grandeza (τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων) (2 Cor 12,7) que recibió una vez que ascendió al tercer cielo o Paraíso; que espera ansiosamente la «revelación» de nuestro Señor Jesucristo (τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) (1 Cor 1,7). En la mayoría de estos casos Jesucristo es el revelador y el contenido (visual y/o auditivo) de la revelación. Así ἀποκάλύψις implica siempre algún tipo de conocimiento que se revela, en este caso, siempre relacionado con Cristo. En ese sentido, el término «conocimiento» (γνῶσις) (Rom 11,33; 1 Cor 8,1.7.11; 12,8; 2 Cor 6,6; 10,5) es importante para entender la experiencia visionaria de Pablo. En Flp 3,8 el apóstol reconoce que ha recibido el «conocimiento de Cristo Jesús mi Señor» (γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ); en 2 Cor 4,6 dice que ha recibido el «conocimiento de la gloria de Dios encontrada en el rostro de Cristo»

(τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ) (2 Cor 4,6[1]).

Otros verbos o palabras que apuntan a la experiencia visionaria del apóstol dicen relación a los dones o misiones que adoptó como consecuencia de estas revelaciones: recibió misericordia (ἠλεήθημεν) (2 Cor 4,1); recibió autoridad (τῆς ἐξουσίας ἡμῶν ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος) (2 Cor 10,8; 13,10); recibió gracia (ἐλάβομεν χάριν) (Rom 1,5; 15,15; 1 Cor 3,10;15,10; Gal 1,9); Dios le envió a predicar a Cristo (ἀπέστειλέν με Χριστὸς εὐαγγελίζεσθαι) (1 Cor 1,17[1])[5].

Es verdad que a veces Pablo ocupa un lenguaje que denota una experiencia visionaria interior como es el caso de 2 Cor 4,6 aludiendo a Gn 1,3:

> El mismo Dios que mandó a la luz (φῶς) brillar en las tinieblas, es el que hizo brillar su luz en nuestros corazones para que en nosotros se irradie la gloria (δόξα) de Dios como brilla en el rostro de Cristo (2 Cor 4,6[1]).

Pero, en general, Pablo se inscribe en la tradicional tendencia mística judía de la época, esto es, de visiones o revelaciones que son productos de «ventanas» (Mal 3,10) o «puertas» (Sal 78,23-24; *1En* 104,2) celestiales que se abren para descubrir una verdad al visionario en la tierra (Ez 1,1; Ap 19,4; *2ApBar* 22,1; *Evangelio de Pedro* 10,1-8; Jn 1,51)[6]; o visiones y revelaciones que son productos de viajes celestiales del visionario hacia Paraíso, trono de Dios u otro lugar excelso (*1En* 14,8-24; *2En* 1-9; *3En*; *ApAb* 15-18; Ap 4,1; *AscIs* 7-etc). C. Rowland[7] sostiene acertadamente que la moderna distinción entre una realidad objetiva y subjetiva, o lo que es lo mismo, entre una actividad visionaria externa o espiritual, es totalmente artificial en el mundo judío de la época. La

inmensa mayoría de la gente, aunque reconociesen que solo unos pocos escogidos tienen acceso a las revelaciones celestiales, creían en otras dimensiones de la realidad. Aunque es un asunto controvertido, creemos que la explosión de experiencias visionarias basadas en la apocalíptica judía, como apunta C. C. Newman[8], sería un factor que explicaría el rápido desarrollo cristológico de las primeras generaciones de cristianos. Y es que el objeto de las revelaciones, Cristo, es portador de la «imagen» (εἰκών) (2 Cor 3,18; 4,4; Col 1,15), la «forma» (μορφή) (Flp 2,6-7) y la «gloria» (2 Cor 3,8-9.18; 4,4.6) de Dios. Las experiencias visionarias de Pablo, de modo análogo a las grandes teofanías de la historia de Israel, apuntan a la revelación final de la gloria divina. En ese sentido, la redención final y la inclusión de los gentiles ocurre en el ejercicio del ministerio apostólico de Pablo como manifestación de la gloria de Dios en Cristo: «mensajeros [hablando de Tito y de él mismo] de las iglesias y gloria de Cristo» (ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ) (2 Cor 8,23[1]).

La metamorfosis del creyente en san Pablo, por lo tanto, hay que entenderla en el contexto tradicional de la apocalíptica judía. Para profundizar en este aspecto estudiemos la experiencia visionaria del apóstol en 2 Cor 12,1-12 como punto de partida para reflexionar sobre la antropología transformativa de san Pablo[1].

## 1.2. *San Pablo asciende al «Tercer cielo» o «Paraíso»*

El relato del viaje celestial contenido en 2 Cor 12,1-12 es paradigmático. Se trata de «visiones» (ὀπτασία) y «revelaciones» (ἀποκάλύψις) (2 Cor 12,1) de una extraordinaria grandeza (2 Cor 12,7) que san Pablo recibió una vez que ascendió por las esferas celestiales hasta el tercer cielo

(τρίτος οὐρνός) (2 Cor 12,2) o paraíso (παράδεισος) (2 Cor 12,4). Como veíamos más arriba, este término «apocalipsis» o «revelación» (ἀποκάλύψις) define no solo su experiencia en 2 Cor 12, sino también en Gal 1,12.16a. Es importante constatar que en ambos casos el misterio revelado del ἀποκάλύψις es el «evangelio» (εὐαγγέλιον) (Gal 1,11) o «palabras inefables» (ἄρρητα ῥήματα) (2 Cor 12,2). Estas palabras que Pablo escuchó eran de tal naturaleza que «al hombre no se le permite expresar[las]» (2 Cor 12,4)[9]. Recordemos que san Pablo, al modo de muchos de los visionarios de los relatos apocalípticos de su época, no tiene una visión directa de Dios de un modo antropomórfico, sino que es mediada por la «imagen», «forma» o «gloria» divina, esto es Cristo, a través de la cual se transmite un misterio o conocimiento soteriológico especial[1].

Un aspecto fundamental en este viaje celestial es el hecho de que el apóstol repita en dos ocasiones (2 Cor 12,2 y 3) que no sabe si ha ascendido «en el cuerpo» o «fuera del cuerpo» (εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα). Es importante señalar que aquí no se trata de si la revelación ocurrió en la psique de Pablo (o en su interior) o fuera de él mismo. El problema para Pablo es definir qué tipo de corporalidad es la que ascendió al tercer cielo (2 Cor 12,2) o paraíso (2 Cor 12,4). Una tensión parecida la encontramos en el apócrifo del siglo II, la *AscIs*, donde se reconoce que en el séptimo cielo la carne ya no puede contemplar las realidades divinas:

> Y me condujo [narra Isaías] a la atmósfera del séptimo cielo, donde, además, oí una voz que decía: «¿Hasta dónde va a ascender el que mora en la carne?». Me asusté y me eché a temblar[1].

Isaías subirá al séptimo cielo[10] donde verá «una luz maravillosa como innumerables ángeles». Para superar el problema de su corporalidad,

allí será transformado en alguien análogo a un ángel (*AscIs* 9, 30). Algo parecido sucederá con Moisés, quien, de acuerdo con Filón de Alejandría, cuando subió al Sinaí accedió a los cielos donde su cuerpo humano se divinizó (*Quaest. Gen*. II, 40)[11]. En *De Vita Mos*. I, 155-158 dice que en las alturas Dios le dio en sus manos todo el universo y que todos los elementos le obedecieron como a su maestro. Entonces Dios le señaló como su «compañero»[12].

Entonces, ¿qué significado tendría para san Pablo afirmar que no sabía si había ascendido a los cielos en el cuerpo o fuera del cuerpo? ¿Qué significa esta transformación corporal? Lo más probable es que san Pablo se esté refiriendo a un cuerpo nuevo, alimentado por el Espíritu, distinto al de la carne y de la sangre que está gradualmente dejando atrás. Este cuerpo que se va renovando ha crucificado al Pecado con Cristo (Rom 6,6), y se va transformando a través de la acción del Espíritu (Rom 8,10). Este proceso de metamorfosis lo explica someramente en 2 Cor 4,16: «aunque nuestro hombre exterior se va desgastando, el interior empero se renueva de día en día». En términos generales, la metamorfosis del creyente implica el ir adoptando un «cuerpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν), que, si bien se manifestará definitivamente en la resurrección de los muertos, ya desde ahora comienza a revelarse. Pablo ya había explicado en 1 Cor 15 que los cuerpos terrestres y celestiales difieren en gloria (δόξα): así la gloria de la luna es distinta a la del sol, al modo como la gloria de las estrellas difieren entre sí (Sal 8). Lo mismo el «cuerpo espiritual» del segundo Adán, al cual nos vamos haciendo a su «imagen» (εἰκόνα) (1 Cor 15,49), difiere del «cuerpo terrenal» (σῶμα ψυχυϰόν) del primer Adán. Por lo tanto, este proceso de transformación corporal sigue el modelo glorioso de Cristo: «(Jesús) transformará el cuerpo de nuestra bajeza, para ser

semejante al cuerpo de su gloria (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ)» (Flp 3,21).

Ahora bien, como es sabido, cuando hablamos de «cuerpo» (σῶμα) en las cartas paulinas, no debemos restringir su significado a la dimensión estrictamente física o corporal[13]. Así cuando pregunta en 1 Cor 6,13, «¿O no sabéis que el que se une a una ramera es un cuerpo con ella (ἓν σῶμά ἐστιν)?», «cuerpo» significa una relación que no solo implica lo físico, sino que tiene una enorme cantidad de ramificaciones morales y espirituales. Y es que «el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor (τὸ δὲ σῶμα… τῷ κυρίῳ)» (1 Cor 6,13). En ese mismo sentido hablará de que «vuestros cuerpos son miembros de Cristo» (1 Cor 6,15) o que el cuerpo es «el templo del Espíritu Santo» (1 Cor 6,19) para referirse a la persona completa poseída por el Espíritu. De manera análoga, cuando san Pablo habla de que «lleva en todas partes la muerte de Cristo en su cuerpo» (2 Cor 4,10) no es otra cosa sino la solidaridad completa del hombre en los sufrimientos del Mesías. El término «cuerpo» (σῶμα) implica no solo lo físico sino toda la persona en su relación con Dios y el prójimo. Esto nos permite entender el deseo de Pablo en relación con que «Cristo será exaltado en mi cuerpo» (Flp 1,20)[14]. De esta manera la metamorfosis del creyente en un «cuerpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν) implica la transformación completa del sujeto.

A pesar de que esta es una transformación radical, implica una continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. Hablando de la resurrección, el ejemplo que pone san Pablo es muy ilustrativo: «Lo que siembras, no siembras el cuerpo (σῶμα) que nacerá, sino grano desnudo, quizás de trigo o de alguna otra especie» (1 Cor 15,37). Ahora bien, la continuidad entre el grano y la planta no resta lo esencial de la

transformación. Efectivamente, si lo que se siembra termina en corrupción, deshonor y debilidad (1 Cor 15,42-44), el cuerpo resucitado será elevado en incorruptibilidad, gloria y poder (1 Cor 15,42-44)[15]. Como hemos visto más arriba, este «cuerpo espiritual» es animado por el Espíritu de vida dado por Cristo: «el último Adán es Espíritu que da vida» (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν) (1 Cor 15,45). Esto en contraposición al «cuerpo terrenal» (σῶμα ψυχικόν)[16] que está animado por las fuerzas de la era presente inaugurada por Adán, esto es muerte y corrupción. Si el primer Adán era de la tierra (ἐκ γῆς χοϊκός), el segundo es del cielo (ἐξ οὐρανοῦ) (1 Cor 15,47). Y si hemos heredado hasta ahora la imagen del hombre terreno, el creyente puede portar la imagen del celestial (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) (1 Cor 15,49).

Es interesante que en este midrás (1 Cor 15) Pablo no abandone el vocabulario propio del Génesis, haciendo alusión a la palabra «imagen» (צלם) (εἰκόνα) (Gn 1,26) de la cual estamos siendo recreados. En definitiva, en la nueva creación el creyente se irá haciendo a la figura del segundo Adán, como concluye san Pablo esta sección: «Y tal como hemos traído la imagen (εἰκόνα) del terrenal [Adán], traeremos también la imagen del celestial [Cristo]» (1 Cor 15,49). R. B. Hays[17] llama la atención sobre Flp 3,20-21 como un texto que ilustra la dinámica transformativa del creyente:

> Porque nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también ansiosamente esperamos a un Salvador, el Señor Jesucristo, el cual transformará el cuerpo de nuestro estado de humillación (σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) en conformidad al cuerpo de su gloria (τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ), por el ejercicio del poder que tiene aún para sujetar todas las cosas a sí mismo.

Este proceso transformativo se describe también en 2 Cor 3,18:

> Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejamos, como en un espejo, la gloria del Señor (τὴν δόξαν κυρίου), y nos vamos transformando en su imagen (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα) de gloria en gloria (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), bajo la acción del Espíritu del Señor[1].

Jesús se convierte, así, en el primogénito de muchos hermanos que han sido escogidos de antemano para reproducir su «imagen» (τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ) (Rom 8,29). En Ef 2,4-5 la misma idea se manifiesta de una manera particular, cuando se dice que el creyente se sentará resucitado al modo de Cristo en los cielos:

> Cuando estábamos muertos en nuestros delitos, nos dio vida juntamente con Cristo ...y con Él nos resucitó (συνήγειρεν), y con Él nos sentó en los lugares celestiales en Cristo Jesús (ἐν Χριστῷ Ἰησου[1]).

De este modo, Jesús viene a recapitular la historia llevando al creyente a recuperar la imagen perdida y la capacidad de reflejar la gloria de Dios manifestada en Cristo resucitado[18][1].

La metamorfosis hacia el «cuerpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν) es el resultado de la fidelidad a la nueva relación con el Mesías y la aceptación del Espíritu Santo, lo que hace que el creyente cambie la manera de conocer el mundo y de relacionarse con los hombres. Como hemos dicho, no es una metamorfosis meramente corporal, sino que implica la persona entera, su manera de pensar y relacionarse con el mundo. En ese sentido, es importante que estudiemos brevemente otros aspectos de la antropología paulina que también se ven afectados por esta metamorfosis[1].

## 1.3. *La «mente» (νοῦς) y el «corazón» (καρδία) en la metamorfosis del creyente según san Pablo*

Para entender esta dimensión de totalidad de la transformación del creyente en un «cuerpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν) debemos analizar algunos aspectos de la antropología paulina. Lo primero es recordar lo que decíamos más arriba, el concepto de «cuerpo» (σῶμα) sin ningún adjetivo implica la persona entera que puede manifestarse de manera positiva (Rom 6,13; 8,11.23; 1 Cor 6,13.15,19-20; 2 Cor 4,10; 5,10; Flp 1,20; 3,21; Col 2,23), o negativa (Rom 1,24; 6,6.12; 7,24; 8,10.13; 1 Cor 6,16; 2 Cor 5,10) dependiendo de las relaciones que establece con los hombres y con Dios. El σῶμα no es malo en sí mismo, simplemente puede ser transformado positivamente cuando Cristo y su Espíritu iluminan la «mente» o «inteligencia» (νοῦς); o negativamente, cuando se pone en el centro al hombre prescindiendo de Dios. Para san Pablo, la «mente» (νοῦς) cumple varias funciones, entre ellas, sería como una ley que permite al sujeto ser consciente y luchar contra la ley del pecado inscrita en el «cuerpo» (σῶμα). En este contexto, el νοῦς sería como una fuerza o ley que «sirve a la ley de Dios» (Rom 7,23-25) en esta lucha contra la ley del Pecado que se hace presente en los miembros del «cuerpo» (σῶμα). La «mente» (νοῦς), como el «cuerpo» (σῶμα) del creyente, se va renovando, en la medida en que ayuda al hombre a completar aquello en lo que Adán falló: «distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rom 12,2). En una frase: «soy yo mismo quien con la mente (νοΐ) sirve a la ley de Dios» (Rom 7,25[1])[19].

Ahora bien, el drama consiste en que la «mente» (νοῦς) quiere hacer lo correcto, pero no tiene las fuerzas para realizarlo porque el cuerpo se mueve en otra dirección. De ahí que Pablo hable del «cuerpo del pecado» (σῶμα τῆς ἁμαρτίας) (Rom 6,6); de los deseos «de nuestro cuerpo de muerte» [o destinado a la muerte] (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν

σώματι) (Rom 6,12); las pasiones de pecado trabajando «en nuestros miembros» (ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν) (Rom 7,5); «cuerpo de muerte» (τοῦ σώματος τοῦ θανάτου) (Rom 7,24), etc. El νοῦς, por sí mismo, no es suficiente para liberar al hombre de las fuerzas del pecado que priman en el σῶμα. Esto se dice expresamente de manera dramática en Rom 7,15: «Porque lo que hago, no lo entiendo; porque no practico lo que quiero hacer, sino que lo que aborrezco, eso hago». La «mente» (νοῦς), como veremos, necesita de un conocimiento adicional para gobernar sobre el «cuerpo» (σῶμα) e impulsar su transformación[1].

Además de la «mente» (νοῦς), otro concepto antropológico fundamental en san Pablo es el «corazón» (καρδία). Esta representa el lugar del hombre desde donde emanan los sentimientos, los pensamientos y la voluntad. Es el lugar más íntimo de cada persona. La transformación cognitiva de la persona pasa por el corazón. El término se ocupa con distintas acepciones. Así, entre varios ejemplos, la obediencia, el amor y la paz han de venir del corazón: «Pero, gracias a Dios, que aunque erais esclavos del pecado, os hicisteis obedientes desde el corazón (ἐκ καρδίας) a aquella forma de doctrina a la que fuisteis entregados» (Rom 6,17; ver también Rom 10,9-10); «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones» (ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν) por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5); «la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento (ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν), guardará nuestros corazones (τὰς καρδίας ὑμῶν)» (Flp 4,7; Col 3,15[1])[20].

C. S. Keener[21] llama la atención sobre otra característica de la renovación de la mente y el corazón: es el uso de los verbos «pensar» o «sentir» (φρονειν) y «juzgar» o «pensar juiciosamente» (σωφρονειν). En Rom 12,2, san Pablo llama a los creyentes a renovarse en la mente (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς) para verificar la voluntad de

Dios, siempre buena, aceptable y perfecta. Más adelante, en Rom 12,3-6 ocupará el verbo «juzgar» o «pensar juiciosamente» (σωφρονεω) para señalar la capacidad de la mente renovada de reconocer que a cada creyente se le ha confiado el aportar distintos carismas en el Cuerpo de Cristo a través de la fe (Rom 12,3.6). No se trata de pensar sobre sí mismo de manera más exaltada que lo conveniente, por el contrario, pensar sobre uno mismo con buen juicio según la medida de fe otorgada por Dios a cada uno (μὴ ὑπερφρονεῖν παρ᾽ ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως[1]).

El otro verbo clave cuando hablamos de la trasformación de la mente y el corazón es «pensar» (φρονεω). Consideremos los problemas de convivencia entre Evodia y Síntique en la comunidad de los Filipenses (Flp 4,2-3). Pablo los exhorta a «tener un mismo sentir en el Señor» (φρονεῖν ἐν κυρίῳ) (Flp 4,2) o que «tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús» (Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) (Flp 2,5; Flp 1,7; 2,2.5; 3,15.19; 4,2.10). Este verbo, como se deduce de Flp 2,2, implica el ejercitar la misma estructura mental, tener el mismo amor, el estar unido en el espíritu, el tener los mismos sentimientos de Cristo (Rom 12,16; 15,5; 1 Cor 1,10; 2 Cor 13,11; Flp 1,27; 4,2). Esta unidad en los sentimientos de los cristianos (Flp 2,5) significa seguir el ejemplo de servicio y humildad de Jesús quien no se consideró igual a Dios (Flp 2,6-8). En Flp 3,15 los creyentes deben compartir los mismos sentimientos focalizados en los premios a los que Dios los llama desde arriba (Flp 3,10-11.14.20-21[1])[22].

Esta transformación de la «mente» (νοῦς) y del «corazón» (καρδία) solo es posible cuando el creyente asume las buenas noticias predicadas por el apóstol (Rom 1,16-17; 10,14-17). Fijémonos que estas buenas noticias se analogan con el «alcanzar la gloria de Dios» en Rom 3,23-

25a[23]. Jesús provee al creyente de una nueva referencia, no el pecado, sino el don de la justicia de Dios en Cristo. El cuerpo, guiado por una mente (νοῦς) renovada (Rom 12,2-3) puede ser utilizado para el bien (Rom 12,1; 6,13)[24]. Las buenas noticias de Cristo es el único conocimiento que puede liberar e impulsar el cambio de conducta en el hombre (Rom 1,16-17; Rom 10,14-17)[25]. Pero hay mucho más que el solo asentir a la buena nueva para ir renovando el νοῦς. Al ir transformándose «en su espíritu y en su mente» (Ef 4,23), el creyente se va haciendo al insondable pensamiento de Cristo (1 Cor 2,16). Para dimensionar la importancia de esta afirmación recordemos a Rom 11,34: «¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fue su consejero?» La respuesta se encuentra en 1 Cor 2,15-16: «Nosotros tenemos la mente de Cristo (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν)». Son textos que hablan de que la inaccesibilidad del conocimiento de Dios puede ser superada por los creyentes que conocen a Dios a través de las revelaciones (ἀπεκάλυψεν) de Cristo y el Espíritu (1 Cor 2,10). En 2 Cor 4,6 Pablo señala que el conocimiento de la gloria de Dios (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) se encuentra en la faz de Cristo (ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ). En otras palabras, el creyente puede ir conociendo la mente de Cristo, los misterios de Dios, y tener acceso de la gloria divina a través de las revelaciones de Cristo. Otro texto paradigmático de este tipo de conocimiento es Flp 3,2-21 donde el apóstol declara que «a través del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor (διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου)» todo lo considera basura. Se trata del conocimiento de Cristo y del misterio de la gloria escondido desde el pasado a todas las naciones (Rom 9,23). O en una expresión aún más completa de Col 1,27:

> Dios quiso dar a conocer (γνωρίσαι) cuáles son las riquezas de la gloria de este misterio (τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου) entre los gentiles, que es Cristo en vosotros (ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν), la esperanza de la gloria (ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης).

Esta es una sabiduría que ha revelado el misterio salvífico de Dios (Rom 11,30-34) cuyo clímax se encuentra en la cruz (1 Cor 1,17-25; 2,1-5). El corazón de la sabiduría divina y de lo que significa compartir la mente de Cristo (1 Cor 2,16), es la dimensión salvífica de la cruz. Más aún, esta sabiduría divina es antes que nada una sabiduría escatológica (1 Cor 2,6-10). No pertenece a nuestro tiempo (1 Cor 2,6). En la era escatológica, los gobernantes del presente devendrán en nada (1 Cor 2,6) porque carecen de la sabiduría eterna. La muestra de ello es que han ejecutado al más honorable y glorioso Señor, el verdadero Rey (1 Cor 2,8). El objeto de la sabiduría divina es la eterna gloria y transformación de los creyentes en el futuro (1 Cor 2,7), esto es, las cosas

que Dios ha preparado para quienes lo aman (1 Cor 2,9[1]).

En la práctica, tener la mente de Cristo (Rom 8,10; Gal 2,20) incluye: empoderamiento moral a través de la acción de la «mente» (νοῦς) y del «corazón» (καρδία); una manera de pensar teocéntrica, cristocéntrica, eclesiológica; un ser movido por el Espíritu que lo lleva a conocer la mente de Cristo a través de revelaciones y visiones; experiencias del conocimiento de la sabiduría divina; y la manifestación de los carismas del Espíritu como hablar en lenguas, profecías, interpretaciones,

sanaciones, etc. (1 Cor 14,13.26-28[1]).

## 1.4. *Recapitulando la transformación del sujeto de acuerdo con el modelo de la apocalíptica judía tradicional*

¿Qué podemos decir, entonces, de la experiencia visionaria de san Pablo? Volvamos a la experiencia del apóstol cuando asciende a las alturas para recibir revelaciones especiales (2 Cor 12,1-12). Podemos concluir diciendo que la experiencia de san Pablo en el «tercer cielo»

(τρίτος οὐρνός) (2 Cor 12,2) o en el «paraíso» (παράδεισος) (2 Cor 12,4), donde el mismo apóstol se identifica como un «hombre en Cristo» (άνθρωπος ἐν Χριστῷ), es expresión de la metamorfosis completa de su persona en cuanto va adquiriendo un «cuerpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν) capaz de tener la mente de Cristo, de asumir la acción del Espíritu, de ir reflejando desde ya la gloria del Cristo (el segundo Adán), y que todo esto se manifestará definitivamente en la resurrección de los muertos. Lo que define a la antropología paulina es la apertura del hombre a la acción transformativa del Espíritu para ir asumiendo paulatinamente un «cuerpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν). En ese sentido, la transformación del hombre a la imagen gloriosa de Cristo es lo que identifica al creyente. Es una transformación centrada en la gloria del Señor que ocurre a través de la aceptación de Jesús como el Mesías, del Espíritu como el agente de la nueva creación, y de las revelaciones, apocalipsis y carismas que el sujeto experimenta. En definitiva, esta metamorfosis del creyente se reflejará en la manera nueva de relacionarse con los hombres y se transparentará incluso a través de su cuerpo[26] en la medida que va reflejando el esplendor de Cristo el segundo Adán. En este contexto es muy importante retener que esta experiencia transformativa hacía una «cuerpo espiritual» ocurre a través de visiones o revelaciones que se perciben como ocurriendo ya sea en el «paraíso» o «tercer cielo»; o bien, cuando es el mismo Cristo quien «se revela» al modo de una realidad celestial (gloria divina) que irrumpe en este mundo. En otras palabras, la experiencia de san Pablo se entiende mejor cuando la contextualizamos en las corrientes apocalípticas de la época[1].

Esta metamorfosis experimentada por Pablo se interpretó de distintas maneras y se abrió a diferentes influencias, especialmente de tipo platónico, que fueron configurando la espiritualidad cristiana de Oriente. No hay un camino de continuidad entre la transformación del

creyente tal y como la entendió san Pablo (con su antropología implícita) y las diferentes posiciones adoptadas por los padres de la Iglesia. Más bien son distintos modos de entender la transformación que van confluyendo y nutriéndose unos a otros y configurando la rica y variada espiritualidad cristiana oriental[27]. A continuación, en la segunda parte de este capítulo, nos detendremos en un fenómeno que nos parece particularmente importante en estos caminos que confluyen y se cruzan: cómo la metamorfosis pasa de entenderse como sucediendo a consecuencia de experiencias externas (la apocalíptica judía tradicional) a una vivencia que acontece en el interior del sujeto. Introduciremos esta segunda parte, estudiando someramente el modo como se entiende la figura del mediador en san Pablo (Cristo) y Filón de Alejandría (la Sabiduría, el Logos). Esta introducción nos abrirá las puertas para entender cómo en parte de la tradición cristiana posterior se internaliza la experiencia de la metamorfosis[1].

## 2. De la experiencia paulina a la espiritualidad ortodoxa: el monoteísmo y los mediadores

### 2.1. *El Shema en san Pablo y Filón de Alejandría*

Un buen punto de partida para el estudio de la figura del mediador, tanto en Pablo como en Filón de Alejandría es la confesión de fe *(shema)* que define al judío en tiempos de Jesús. Esta se expresa en Dt 6,4: «Escucha, oh Israel, el Señor es nuestro Dios [אֱלֹהֵינוּ יְהוָה], el Señor uno es [אֶחָד יְהוָה]». Esta confesión monoteísta se explicaba de diferentes maneras. Por ejemplo, así define Josefo el *shema* a los gentiles:

> Él [Moisés] lo representó [a Dios] como Uno, increado, inmutable para toda la eternidad, superando en belleza a todos los pensamientos mortales, haciéndose conocido a través de sus poderes, a pesar de que la naturaleza de su verdadero ser rebasa

> conocimiento [...]. Él puede ser claramente contemplado a partir de sus obras y su abundancia, de hecho, se manifiesta más que cualquier otra cosa. Sin embargo, su forma y magnitud supera nuestros poderes de descripción. No hay materiales, sin importar lo caro que puedan ser, que puedan aproximarse a representar la imagen de Dios. No hay artes, sin importar las habilidades que posea, que puede concebirlo. Nunca podremos ver su imagen, ni siquiera imaginarla, además de ser impío el conjeturar al respecto (*Apion.* 2. 167, 190-191).

Filón de Alejandría, a su vez, hablará en los siguientes términos de la *shema*: «Gravémoslo en lo profundo de nuestros corazones como el primero y más sagrado de los mandamientos: para conocer y honrar al único Dios que está sobre todo no dejemos que la idea sobre la existencia de varios dioses alcance los oídos del hombre que gobierna su vida buscando la verdad en la pureza y la bondad (*De Dec.* 65)[28].

Para san Pablo, el *shema* o unicidad de Dios es un elemento central de su fe (1 Cor 1,1; Gal 1,1; Rom 1,17-20). Dios es Uno. Sin embargo, esta afirmación adquiere un tono especial a través de la aceptación de Jesús como el Mesías. Es apropiado traer a colación el análisis que hace C. Fletcher-Louis[29] de 1 Cor 8,3-6. El contexto de la cita evangélica es la polémica desatada con relación a si es lícito o no comer el alimento que ha sido ofrecido en los templos paganos a los ídolos. El texto dice así: «si alguno ama a Dios, ese es conocido por Él. Por tanto, en cuanto al comer de lo sacrificado a los ídolos, sabemos que un ídolo no es nada en el mundo, y que no hay sino un solo Dios (οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς). Porque, aunque haya algunos llamados dioses, ya sea en el cielo o en la tierra, como por cierto hay muchos dioses (θεοὶ) y muchos señores (κύριοι),

a) para nosotros hay un solo Dios (εἷς θεὸς), el Padre (ὁ πατὴρ),

b) de quien proceden todas las cosas (ἐξ οὗ τὰ πάντα) y

c) nosotros somos para Él (ἡμεῖς εἰς αὐτόν)

d) y un Señor (εἷς κύριος), Jesucristo,

e) por quien son todas las cosas (δι᾽ οὗ τὰ πάντα) y

f) por medio del cual existimos nosotros (ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ) (1 Cor 8,6[1]).

Acertadamente, C. Fletcher-Louis afirma que 1 Cor 8,6 es una reelaboración de la versión griega del *shema* [ἄκουε Ισραηλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν] (Dt 6,4) donde Pablo habla de un (εἷς) solo Dios «dividido» misteriosamente en dos: Dios-Padre (ὁ πατὴρ) y Señor-Jesucristo (κύριος). Ahora bien, como se ve en el *shema* paulino, esta unidad en la naturaleza divina no impide que ambas personas cumplan funciones distintas. En ese sentido o κύριος cumple una tarea esencialmente intermediadora entre el hombre-la creación y Dios. Este rol intermediario se expresa en Col 1,15-16 señalando que Jesús es la «imagen» del Dios invisible (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) y al mismo tiempo es el primogénito de toda la creación,

> porque en Él (ἐν αὐτῷ) fueron creadas todas las cosas, tanto en los cielos como en la tierra, visibles e invisibles, ya sean tronos o dominios o poderes o autoridades, todo ha sido creado por medio de él (δι᾽ αὐτοῦ) y para él (εἰς αὐτὸν[1]).

Este texto deja en claro que solo Dios es el creador (Rom 1,25; 8,19-22; 1 Cor 11,9; Col 1,23; Ef 3,9), y que Jesucristo, el Señor, es su mediador. Jesucristo es la verdadera imagen de Dios (2 Cor 4,4) y el modelo de la nueva creación (Rom 8,29; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18) a quien Dios le ha dado su gloria (καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα) (1 Pe 1,21). En Heb 1,1-4, no solo se nos dice que Dios hizo el universo a través de su Hijo (δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας), sino que este, además de ser la manifestación de la gloria divina (ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης), lo sostiene con el poder de su palabra (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). La figura del mediador, sin embargo, lejos de ser una originalidad cristiana, era fundamental para una gran parte del judaísmo del segundo templo. Para Filón de Alejandría la idea de un intermediario entre Dios y los

hombres es necesaria porque la trascendencia de Dios es enorme al descansar en su absoluta simplicidad[1].

> El Increado nada tiene de común con cosa alguna de las creadas, y que está más allá de todas ellas, a tal punto que aun el entendimiento más sutil y rápido se queda muy corto en la aprehensión de Él y reconoce su fracaso (*De Somn*. I, 84[1]).

Dios no es contenido por cosa alguna sino está fuera de todas ellas, sin dejar por ello de llenar el mundo de Su propio ser (*De Post.* 14)[30]. Así, resulta especialmente beneficioso para el alma humana el comprender que «Dios es inaprehensible para creatura alguna, y ver precisamente eso: que es invisible» (*De Post*. 14). En definitiva, Filón de Alejandría nos aconseja:

> no supongas que el Que Es, que de verdad existe, es aprehensible por hombre alguno. Porque ningún órgano tenemos en nosotros mismos mediante el cual podamos representárnoslo; pues no lo es ni por la sensibilidad, por no ser de naturaleza sensible; ni por la inteligencia (*De Mutat*. 7[1])[31].

El intermediario entre Dios y la creación recibe varios nombres en Filón: el Logos, la Sabiduría, el más antiguo de los ángeles, el Arcángel, el Principio, el Nombre de Dios, el primogénito de Dios, la Imagen de Dios, el Vidente, Israel, el Adán celestial (*Quaest. Gen*. II, 62; *De Fug. et Inv.* 109; *Quod. Det.* 86). Así, el filósofo dice que todo lo que ha creado el Padre «lo ha concedido a Su Logos, mensajero supremo y primero en jerarquía» quien tiene «la especial prerrogativa de que, ubicado en medio, señale el límite entre la criatura y el Creador». Al ubicarse en medio de Dios y los hombres, «este Logos es, por una parte, suplicante ante el Inmortal a favor de la raza mortal y, por otra, mensajero del Soberano ante sus súbditos» (*Rer. Div.* 205)[32]. Esta posición intermedia

del Logos hace que no sea «increado como Dios ni creado como vosotros [los hombres], sino intermedio entre los extremos, como garantía para ambos» (*Rer. Div*. 206).

Lo mismo que dice san Pablo en relación con Cristo (1 Cor 8,6; Col 1,15-16; Heb 1,1-4), Filón lo dirá en relación con el Logos: Dios creo al mundo a través del Logos. Es interesante constatar que, para el filósofo, el Logos, en cuanto a palabra-voz, se manifiesta de manera visible al modo de la luz. «De ahí, que, mientras que la voz de los mortales se *oye*, [...] las palabras de Dios se *ven* al modo en que se ve la luz, pues se nos ha dicho que todos vieron la Voz (Ex 20,18) [...]» (*De Migr.* 47-48). El Logos es por lo tanto visible al modo de la luz, lo que nuevamente nos recuerda algunas afirmaciones de san Pablo que relaciona a Cristo con la luminosa gloria divina: 2 Cor 3,18; 4,6; 8,23. Y lo mismo que san Pablo hablando de Cristo (Col 1,15-16), Filón también afirmará que el Logos es «el nexo que une a todas las cosas, reúne y ciñe todas las porciones impidiendo que las mismas se desliguen y separen» (*De Fug. et Inv.* 112). Como mediador es el modelo o «termino preciso» conforme el cual se diseñó el mundo sensible (*De Opif*. 36)[33].

La «sabiduría» es un nombre importante que Filón le asigna al intermediario. Para el filósofo, esta era la esposa e hija de Dios, además de ser el Padre y la Madre de los hombres. Un texto relevante donde se la describe como esposa de Dios y como madre del mundo visible, aclarando que esta metáfora no hay que entenderla de manera humana, dice lo siguiente:

> Diremos sin rodeos y con toda razón que el Artífice que construyó este mundo es al mismo tiempo padre de lo creado, en tanto que su madre es la sabiduría del Hacedor, con la cual Dios se unió, aunque no a la manera humana, y engendró la creación. La sabiduría,

> habiendo recibido la Divina simiente, concluidos los dolores del parto dio a luz al único amado hijo sensible, es decir, este mundo que vemos (*De Ebr.* 30[1])[34].

En términos generales, el uso del Logos y la Sabiduría en Filón varían de acuerdo con la función del intermediario. Así, el Logos tendría más relación con el mundo arquetípico de las ideas, mientras que la Sabiduría con la mediación de esas ideas en el mundo de los hombres[1].

Cuando estudiamos la figura del mediador en san Pablo (Cristo) o en Filón de Alejandría (Logos) encontramos evidentes coincidencias que nos hablan de un judaísmo que entiende a Dios como más allá de todo conocimiento y de una gran cantidad de seres celestiales (ángeles, potestades, principados, etc.), entre los cuales el más importante es el mismo mediador, que se encuentran entre la divinidad y los hombres. Esta coincidencia cosmológica, que como veremos en el capítulo cuarto se expresa de manera eximia en el culto del templo en Jerusalén, se expresa también en la alta valoración que ambos autores le dan a las experiencias visionarias y a las revelaciones. Sin embargo, y como veremos a partir del siguiente apartado, la gran diferencia se encuentra en la antropología que subyace en ambos. En otras palabras, san Pablo y Filón de Alejandría responden de manera distinta a la pregunta sobre el receptor de estas experiencias religiosas. Si para san Pablo se trata de toda la persona que, movida por el Espíritu, va adoptando un «cuerpo espiritual»; para Filón se trata principalmente de un aspecto de la persona, «la mente» (νοῦς), la que es la protagonista de las visiones de las realidades celestes. Y es que, para el filósofo, lo corporal, entendido como aquello que muda y cambia, no puede acceder a lo inmutable. Esta diferencia, como estudiaremos a continuación, será fundamental en el

proceso de internalización de las experiencias religiosas en el cristianismo primitivo[1].

## 2.2. *La experiencia transformativa del creyente en Filón de Alejandría*

En la primera parte de este capítulo vimos cómo la experiencia transformativa del creyente para san Pablo se inscribe en la tradicional apocalíptica judía. Filón de Alejandría se ubica en un proceso de transición donde la metamorfosis del sujeto, si bien puede acontecer en las esferas celestiales, tiene como protagonista la «mente» (νοῦς) que deja atrás el mundo de los sentidos. El carácter transitivo de un tipo de experiencia transformativa lo apreciamos en *De Opif*. 70, donde el filósofo habla de la «mente» (νοῦς) como el agente que realiza un viaje celestial que lo lleva a las alturas como una alada creatura, pasando por el aire, luego por el éter y, finalmente, por las vías circulares del cielo. Allí el νοῦς es testigo y participe de las danzas de los planetas y estrellas al ritmo de una música perfecta. De esta manera el νοῦς va siguiendo, por amor, los pasos de la Sabiduría, «dejando atrás toda la sustancia aprehensible por los sentidos» y lanzándose desde allí en procura de lo que es aprehensible por la inteligencia[35]. ¿De qué realidades está hablando cuando señala lo que es «aprehensible por la inteligencia»? Serían los modelos y formas ejemplares de las cosas sensibles que había visto en la tierra, experiencia que le produce tal éxtasis que siente ser llevado al «encuentro de este Gran Rey»[1].

D. A. Giulea[36] señala que, en esta experiencia, que acontece en el cosmos al modo del «tercer cielo» (τρίτος οὐρνός) (2 Cor 12,2) o «paraíso» (παράδεισος) (2 Cor 12,4) de san Pablo[37], Filón de Alejandría

distingue aquello que se puede aprehender a través de los sentidos de aquello que se puede aprehender a través del intelecto. Filón distingue entre lo noético (intelectual e invisible) y lo estético (sensible, perceptible, visible). Por lo tanto, solo el νοῦς o la mente tiene la capacidad epistemológica de percibir el mundo impalpable de las realidades divinas, los ángeles, las almas o la gloria divina. Filón, describe de la siguiente manera el intelecto: «porque lo que la inteligencia es en el alma, lo es el ojo en el cuerpo. Tanto aquella como este ven: la inteligencia, las cosas aprehensibles por vía intelectual, el ojo, las sensibles» (*De Opif*. 53). Otro ejemplo sobre esta importante distinción entre lo noético y lo sensible lo encontramos cuando Filón señala que Moisés comprendió que «todo lo perceptible por los sentidos está sujeto al nacimiento y a cambios y no permanece jamás en el mismo estado», en cambio, lo que es eterno, lo que es invisible, solo es aprehensible por la inteligencia (*De Opif*. 12). Y es que el cuerpo, con la parte irracional del alma, son solo lugares donde descansa el alma racional que es una «imagen santa, de todas las imágenes la más parecida a la divinidad» (*De Fug. et Inv.* 69; *De Spec. Leg*. I, 329; *De Opif*. I, 37[1])[38].

Por lo tanto, y tal como nos lo recuerda D. A. Giulea[39], si bien para Filón existe la posibilidad de ascender a lo más alto, al mundo divino e invisible, esto sucede solo a través del νοῦς. El νοῦς es el sujeto de esta experiencia religiosa. Es como cuando Moisés le ruega a Dios diciendo:

> «Manifiéstate a mí; que yo Te vea y Te conozca» (Ex 33,13). No me seas, pues, conocido a través del cielo, la tierra, el agua, el aire o, en suma, a través de cualquiera de los seres de la creación [esto es a través de los sentidos]; ni vea yo Tu forma reflejada en otro alguno fuera de Ti, Dios, porque las formas, reflejadas en las cosas creadas, se diluyen mientras que en el Increado permanecen estables, firmes y eternas (*Leg. All.* III, 101[1])[40].

El asunto es que la mente del hombre ha de renunciar al mundo sensible, porque

> a causa de la sensibilidad, la inteligencia, cuando se convierte en esclava de aquella, abandona a Dios, Padre del universo, y a la virtud y sabiduría de Dios, Madre de todas las cosas; y se mezcla y hace una sola cosa con la sensibilidad, y se diluye dentro de ella, de modo que los dos se tornan una sola «carne» y una sola experiencia. En efecto, cuando lo superior, vale decir, la inteligencia se ha unido a lo inferior, o sea, la sensibilidad, se diluye en el orden de la «carne», que es inferior; en la causa de las pasiones, es decir, la sensibilidad. Cuando, por el contrario, es lo inferior, la sensibilidad, la que se allega a lo superior, la inteligencia, ya no será carne sino ambos serán inteligencia (*Leg. All*. II, 49-50[1]).

A partir de esta renuncia al mundo sensible y de la elevación del νοῦς a las realidades celestiales es que se produce la transformación del sujeto[1].

> Cuando el intelecto profético, inspirado y lleno de Dios, sin ninguna mixtura con cosa alguna que relacionemos con la dualidad, llega a ser una unidad. Entonces se acerca familiarmente a Dios porque ha dejado atrás todas las cosas mortales, de tal modo que los hombres llegan a ser familiares con Dios y realmente divinos (*Quaest. Ex*. II, 29[1]).

Con todo, para Filón de Alejandría hay algo que permanece impenetrable para el visionario: la esencia de Dios. En algún momento de su viaje celestial, el visionario se detiene porque

> se han abierto los ojos de su inteligencia y ha visto con suficiente claridad que se halla abocado a la caza de una presa difícil de capturar, que se halla siempre en retirada y siempre conservándose lejos y aventajando por una inmensa distancia a sus perseguidores (*De Post*. 18-19[1]).

La misma idea se encuentra en *De Migr*. 134 cuando condena la insensatez de sí mismo si es que no consideramos que nada sabemos «pues sabio no hay más que uno y es el único Dios». Y es que Dios es «inefable, inconcebible, e incomprensible» (*De Mutat*. 15), nada puede considerarse similar a Dios (*Leg. All*. 2,1). A pesar de la incognocibilidad de la esencia de Dios, este puede ser conocido a través de sus potencias. Y es que «todo cuanto existe después de Dios es cognoscible para el hombre virtuoso, solo Él es inaprehensible; inaprehensible a través de una aproximación frontal y directa, mediante la cual, en caso de que fuera posible, se revelaría cómo es Él; pero cognoscible a través de las potencias que Le siguen y acompañan, puesto que estas ponen en evidencia, si no Su esencia, sí Su subsistencia más allá de las cosas que ha llevado a cabo» (*De Post*. 169). De entre todas estas potencias, el Logos es la más significativa ya que opera al modo de una «pantalla» entre el mundo trascendente de Dios y el sensible[41]. El Logos, con su multiplicidad de nombres, es la imagen o visión de Dios. En ese sentido, el filósofo escribe en *Rer. Div*. 205-206:

> El Padre de todas las cosas ha otorgado a Su Verbo, que es también su principal mensajero y el más elevado de todos en edad y en rango, la prerrogativa de ocupar una posición limítrofe entre las criaturas y el Creador. Inmortal, intercede suplicante por los afligidos mortales al tiempo que actúa como el embajador de un soberano ante sus súbditos. Se gloría de esa especial prerrogativa diciendo: «yo estaba entre el Señor y vosotros» (Dt 5,5), o sea, no soy ni increado como Dios ni creado como vosotros, sino que
>
> me encuentro a medio camino entre ambos extremos, como garantía para ambos1.

En términos generales el momento de transición de Filón de Alejandría se ubica, por una parte, y al igual que san Pablo, en que efectivamente se puede ascender a los cielos. La diferencia, sin embargo, se encuentra en que el sujeto de esta experiencia es la mente (νοῦς) quien prescindiendo del mundo sensible puede acceder al mundo de las ideas contenidas en el Logos, el mediador entre los hombres y Dios. El camino hacia la internalización de la experiencia

religiosa, en una de sus variantes, ha quedado despejado. Esto se aprecia de manera clara en Clemente de Alejandría, filósofo y teólogo cristiano del siglo II. Estudiemos, entonces, cómo entendió las experiencias religiosas Clemente de Alejandría y, a partir de él, otros padres de la Iglesia[1].

## 3. De Filón a los Padres de la Iglesia de Oriente

Entre los autores que influyeron en Clemente de Alejandría están Filón[42], Justino[43], Ireneo de Lyon[44], y algunos autores gnósticos como Basílides y Valentín. La mayoría de estos autores beben de una fuente común, la filosofía neoplatónica. Una de las originalidades, sin embargo, de Clemente de Alejandría es reconocer que el cristianismo es un camino progresivo de perfección. Así, él planifica sus obras literarias como un camino de ascenso. El *Prot.* y el *Paed.* corresponden a los estados iniciales del creyente. Los ochos libros del *Strom.* se refieren a los diferentes grados del cristiano que se dedica al conocimiento esotérico, culminando con el discernimiento de los primeros principios, esto es Cristo, y a través de él, Dios[45][1].

Clemente sostiene que la conversión es el punto de partida en este camino de progreso espiritual. Este punto de partida supone la naturaleza caída del hombre que se manifiesta, en primer lugar, a través de la pérdida de las cualidades intelectivas[46]. Y es que nuestros defectos morales son el resultado, entre otras razones, de la ignorancia y la debilidad humana, ambas consecuencias de la desobediencia de Adán (*Strom.* II, 15. 1-4). La persona que práctica el pecado lo hace persiguiendo el placer que se supone engendra. Su mente, motivada por

la ignorancia, imagina el placer de realizar un deseo anidado en el alma como algo bueno (*Strom*. I, 1.1-2). Así, nuestros defectos morales son el resultado de un conocimiento defectivo, de nuestra constitución, del ambiente malo, de nuestra libre voluntad, o de todos estos elementos juntos. Para Clemente de Alejandría, la maldad o *kakaia* es la manifestación de la ignorancia de la Verdad de Dios. Pero quizás la consecuencia más perjudicial se da en relación con nuestra libertad. Efectivamente, el mal, la ignorancia y la debilidad dañan nuestra libertad porque nos hacen juzgar de manera equivocada[47].

El proceso transformativo para Clemente de Alejandría comienza, de modo contrario a la ignorancia, a «través del conocimiento» que se obtiene a través de la limpieza de «las pasiones del alma»[48]. Para Clemente una pasión es «un apetito excesivo que supera las medidas de la razón, un apetito desenfrenado y desobediente al Logos. Las pasiones son una perturbación del alma que es contraria a la naturaleza» (*Strom*. II, 13.1). De este modo, el hombre que se purifica de sus pasiones llega a ser «asimilable, en la medida en que esto puede ser posible, a la bondad de la providencia de Dios, a través de la paciencia y del ser tranquilos ante la injuria» (*Strom*. VII, 86.5)[49]. En esta primera etapa el gnóstico «odia las inclinaciones de las pasiones de la carne con toda su potente magia de placeres, y mira con desprecio todo lo que puede producir y nutrir a la carne» (*Strom*. VII, 79, 5-6). Para Clemente, solo Cristo, el Logos encarnado, «está libre absolutamente de pasiones» (*Strom*. VI, 9.1). El cristiano perfecto, alcanzando la *apatheia*, se hace como un dios libre de todas las necesidades y deseos: «el gnóstico es tal, que solo está sujeto a los afectos que existen para el mantenimiento del cuerpo, como el hambre, la sed y similares» (*Strom*. VI, 9,1). La conquista de las pasiones nos hace hijos del Altísimo y cristianos perfectos al modo divino: «porque Dios no necesita nada y no sufre nada» (*Strom*. II, 18.9). En otras palabras,

> el gnóstico, se configura a la imagen y semejanza de Dios; imita a Dios en cuanto es posible [...] Practica el autocontrol y la resistencia, viviendo como un justo, reinando sobre las pasiones, otorgando de lo que tiene en la medida de lo posible, y haciendo el bien tanto por palabra como por hecho (*Strom*. II, 19,1[1]).

Entonces, después de hacerse libre o indiferente frente a las pasiones, el gnóstico puede arrojarse a la inmensidad en Cristo, y desde allí avanzar en santidad. Si hace estas cosas alcanzará de alguna manera la percepción del Altísimo, no conociendo lo qué Él es, sino lo que no es[1].

> Porque por su grandeza Él es clasificado como el Todo, y es el Padre del universo. Tampoco hay partes de las que predicar sobre Él. Porque Él es el Uno indivisible; es infinito; no puede considerarse con referencia a la inescrutabilidad; es sin dimensiones, y sin tener un límite. Y, por lo tanto, es sin forma y nombre. Y si lo nombramos, no lo hacemos apropiadamente, denominando ya sea el Uno, o el Bien, o la Mente, o el Ser Absoluto, o Padre, o Dios, o Creador, o Señor. No hablamos como supliendo Su nombre, sino para que la mente puede tener estos como puntos de apoyo, para no errar en otros aspectos (*Strom.* V, 12.1[1]).

De esta manera el gnóstico va ascendiendo por los diferentes grados de conocimiento esotérico y culminando con el conocimiento de los primeros principios, esto es Dios y Cristo[1].

Al igual que Filón de Alejandría y san Pablo, Clemente, consciente de la incognocibilidad de Dios, enfatiza la existencia de un mediador, Cristo. «Entonces, Dios no se puede demostrar y consecuentemente no puede ser objeto de conocimiento; pero el Hijo es sabiduría, conocimiento y verdad» (*Strom.* IV, 156)[50]. La idea del Hijo como una mediación inteligible del Padre se expresa en distintas maneras. El Hijo es el sello de la Gloria del Padre y nos enseña la verdad con relación a

Dios (*Strom.* VII, 58); el Logos es la imagen (*Strom.* V, 94), el pensamiento (*Strom.* V, 16) y el rostro de Dios (*Paed*. I, 7); él es la luz a través de la cual podemos contemplar a Dios; él revela la naturaleza del Padre (*Strom.* V, 34) y es el imitador de Dios (*Strom.* II, 136); él es el mediador no solamente del conocimiento, sino del poder del Padre; él es el poder de Dios (*Strom.* VII, 7), el brazo del Señor (*Prot*. 120), el siervo de Dios (*Paed*. III, 2), el instrumento de Dios (*Prot*. 6); él es la actividad del Padre (*Strom.* VII, 7); él (Hijo) es el mediador del conocimiento y poder entre Dios y el hombre (*Paed*. III, 39[1]).

Los padres de la Iglesia, al igual que Clemente, ofrecen una gran cantidad de consejos en este caminar hacia el verdadero conocimiento del Logos y el vencer a las pasiones: la gracia de la obediencia, el arrepentimiento, el ayuno, la práctica de las virtudes, la oración constante, el combate contra los pensamientos, la ascesis corporal, el silencio, la soledad, la «memoria de la muerte», el duelo, la humildad, etc. Estamos en un contexto religioso donde la práctica concreta de ciertas conductas ascéticas está asociada a la supremacía sobre las pasiones y a la adquisición del verdadero conocimiento, condiciones indispensables para la transformación del creyente[1].

Entre estas prácticas, la oración constante, como medio para controlar a los deseos y pasiones, será particularmente importante para el cristianismo en Oriente. Las palabras del mismo Cristo van en esta dirección: «Velad y orad, para no caer en la tentación» (Mt 26,41; Mc 14,38; Lc 22,40.46). Por su parte, san Pablo aconseja, «orad constantemente» en 1 Tes 5,17. Es verdad que Pablo aconseja orar en todo momento, pero su consejo no va acompañado de una explicación que ayude al creyente en la práctica. Esta será la tarea de los padres de la Iglesia. Clemente describe al gnóstico como una persona que siempre y de manera ininterrumpida está en la presencia de Dios a través de su

conocimiento, su vida y su espíritu agradecido (*Strom.* VI, 7.1). El gnóstico mantiene «una conversación ininterrumpida con Dios a través del conocimiento, la vida, la acción de gracias» (*Strom.* VI, 7.2). En definitiva, la idea que tiene Clemente sobre la oración es permanecer de manera constante en la presencia de Dios[51].

Ahora bien, la oración constante no es la única ayuda eficaz contra las pasiones y la adquisición del verdadero conocimiento. Existen otros tipos de oraciones aún más perfectas. Los fundamentos paulinos, de nuevo, están presentes, pero de una manera no desarrollada. Así, por ejemplo, el apóstol de los gentiles dice que «si alguno cree que sabe algo, no ha aprendido todavía cómo debe saber» (1 Cor 8,2). Y es que para acceder al conocimiento perfecto de Dios «el conocimiento será abolido» (1 Cor 8,8). Los padres de la Iglesia llevarán estas experiencias a un diálogo rico con algunas ideas platónicas. Clemente de Alejandría llama al hombre a experimentar la incognocibilidad de Dios, tal como cuando Moisés penetró a la oscura luz divina del Sinaí, o como cuando san Pablo oyó inefables palabras en el tercer cielo o paraíso. De esta forma el alma del cristiano perfecto, «divina y santa», lo lleva a través de su propia luz a estados más avanzados. En estos se restaura la pureza del corazón para que este se convierta en el lugar de la coronación, el lugar del descanso, el lugar donde aprende a contemplar a Dios cara a cara, a través del verdadero conocimiento y comprensión (*Strom.* VI, 10.5). En este proceso el hombre va contemplando el mundo noético a través no ya de los ojos sensibles, sino de unos noéticos dados por el Padre[1].

Orígenes, una generación más tarde, aludirá a una interpretación alegórica de la ascensión de Moisés al Sinaí para explicar esta experiencia:

De acuerdo a un sentido analógico, el conocimiento exacto de las cosas de Dios, su contemplación por el intelecto y su adaptación a través de la pureza absoluta, puede ser descrito como la visión de la gloria de Dios, ya que el intelecto ha sido purificado y ha trascendido todas las cosas materiales, se ha divinizado por lo que contempla para así

hacer perfecta la contemplación de Dios (*Com. Jn.* 32.27. 33 8-9//GCS iv. 472. 24-34[1]).

Evagrio Pontico beberá de Clemente de Alejandría y de Platón, para definir un tipo de oración más perfecta que llamará «la ascensión del intelecto a Dios» (Filocalia, *Sobre la oración*, 36)[52]. Aquí de nuevo se trata de prescindir de los sentidos y los conceptos para ir ascendiendo en la oración divina. «¿Sientes deseos de la oración? Entonces deja detrás las cosas de este mundo y vive tu vida en los cielos, no de manera teórica, sino a través de la acción angelical y del conocimiento divino» (Filocalia, *Sobre la oración*, 142). Gregorio de Nisa (siglo IV) relaciona la ascensión de Moisés en el Sinaí con la ascensión de Jesús al Tabor:

¿Cuál es el significado de la entrada de Moisés en la nube y su visión de Dios? [...]Como la mente, moviéndose adelante hacia la perfecta concentración llega a comprender el verdadero conocimiento de las realidades; como la mente, que es atraída más y más cerca a la contemplación; como la mente, que contempla que la naturaleza divina es invisible. Así, la mente se vuelve siempre al mundo interior dejando atrás todas las apariencias, no solo de los sentidos, sino que también lo que el intelecto ve en el pensamiento, hasta que por este esfuerzo logra penetrar incluso dentro de lo Invisible y lo No Conocible. Entonces la mente contempla a Dios. Y es que de hecho el verdadero conocimiento y la verdadera visión del Uno consiste en la contemplación de Aquel que es invisible, rodeado todo por su

No Cognoscibilidad como por una nube (*Vida de Moisés*, II, 163-164; *PG* 44, 376 C 377 B[1]).

Más tarde, Isaac el Sirio definirá esta oración como «espiritual» porque se caracteriza por la ausencia de toda agitación de parte de la mente[1].

Y así es con nosotros, cuando el intelecto es considerado capaz de percibir las futuras bendiciones, se olvida de sí mismo y de todas las cosas de este mundo, y en adelante no hay

ningún movimiento en él (PR 22 [170][1]).

La «oración espiritual» implica el descenso de la mente a un estado de paz y quietud. En este nivel no hay pensamientos ni emociones, ni siquiera una sensación del más leve movimiento del alma con relación a nada. Clemente de Alejandría la describe diciendo que la persona abraza la visión divina no a través de espejos sino a través de una trascendente claridad y pureza. Se trata de una indisoluble unión con Dios (*Strom.* VII, 3.5). Más adelante, el mismo Isaac el Sirio escribe:

> Algunas veces la oración espiritual es llamada por algunos *theoria* —contemplación— y por otros como conocimiento, y por otros, revelación de las cosas noéticas [...] es un estado de simple conocimiento que sobrepasa cualquier apelación, cualquier elemento por muy rudimentario que sea, cualquier elemento, forma, color, tamaño, y denominación [...] de acuerdo a lo que escribió, san Dionisio, «nosotros usamos parábolas y sílabas, nombres y palabras de acuerdo a nuestros sentidos, pero cuando nuestra alma es movida por el Espíritu hacia las cosas divinas, entonces nuestros sentidos y sus operaciones aparecen como superfluos porque el alma se ha hecho al modo de Dios en una incomprensible unión, y es iluminada en sus movimientos por los rayos de una luz sublime» (PR 22 [168-169][1]).

Además de la «oración espiritual», Isaac el Sirio, siguiendo a Evagrio, habla de la «contemplación» o «visión de Dios». En este estado el alma no contempla la esencia de Dios, pero sí, la oscura nube de su Gloria[1].

> Esta es la disciplina escrita por los Padres, esto es, cuando el intelecto de los santos recibe la *theoria hipostática*, entonces el grosor del cuerpo es retirado y desde entonces su visión se hace espiritual. Ahora, la *theoria hipostática* se refiere a la naturaleza del hombre primordial. Y desde esta visión hipostática el hombre es movido y elevado a lo que se llama

un conocimiento unitario, que en otros términos es el maravillarse de Dios (PR [303-304]1).

El movimiento antropológico que está de fondo conduce a la unidad del alma y el espíritu en el corazón a través de la ausencia de toda pasión, deseo o imagen, para acceder a la presencia luminosa de Dios en el hombre. El desenlace, por lo tanto, es la unión con Dios que se expresa sensiblemente a través de la participación de la luz divina manifestada por Cristo en el monte Tabor durante su transfiguración. San Macario explícita esta idea en el siguiente texto:

> Pero mirad, la gracia ha venido y ha levantado todo el velo: desde ahora el alma purificada... con ojos purificados contempla la gloria de la verdadera luz y el verdadero Sol de justicia brilla en sus corazones (*Hom.* XVII, 31)[53].

Y es que para san Macario:

> Los cristianos pertenecen a otro mundo, ellos son hijos del Adán celestial, un nuevo pueblo, hijos del Espíritu Santo, hermanos radiantes de Cristo, a semejanza del Padre: el espiritual y radiante Adán(*Hom.* XVI, 81).

Terminemos con Simón el nuevo teólogo (949-1022), superior del monasterio de San Mamas en Constantinopla1.

> Tú te dignaste revelarme Tu rostro, como el sol brillando en el cielo abierto, sin forma, sin apariencia, sin revelarme quién eres Tú [...] Todavía gimiendo, yo fui en Tu búsqueda, el Incognoscible. Golpeado por el dolor y la aflicción, me olvidé completamente del mundo, nada de los sentidos permaneció en mi mente. Entonces Tú te apareciste, Tú, el Invisible, el Inentendible, el Intangible, y sentí cómo Tú purificabas mi inteligencia, abriendo los ojos de mi alma, dejándome contemplar de manera más completa tu gloria, Tú que crecías progresivamente en la luz [...] Me pareció, Oh Señor, que Tú, el Inamovible, te estabas

> moviendo, Tú, el que no cambia, estabas cambiando, Tú, el que no tiene rostro, adoptabas una imagen [...] Tú brillaste fuera de toda medida, Tú apareciste completamente en todas las cosas, y te vi claramente (*Vida Espiritual*, XXI, 1931, 305-309[1]).

## Conclusiones generales al segundo capítulo

La experiencia transformativa de san Pablo se enmarca en el contexto de la apocalíptica judía clásica. El sujeto que experimenta revelaciones y visiones lo hace a través de un «cuerpo espiritual» animado por el Espíritu y que se expresará en plenitud a final de los tiempos cuando refleje como un espejo la gloria de Dios en la imagen de Cristo. Es una experiencia que abarca toda la persona y que lo lleva, a través de un viaje celestial, al «paraíso» o «tercer cielo». Otra variante, es el que la misma divinidad se revele como si hubiese abierto una puerta o ventana desde las realidades celestiales. Un siglo más tarde encontramos que parte de la tradición cristiana en Oriente entiende la experiencia religiosa del creyente ocurriendo en el interior del sujeto, en la medida que se libera de las pasiones del corazón y se lanza al conocimiento y la contemplación luminosa y gloriosa del Logos-Cristo a través de la mente. ¿Qué puede explicar esta notoria evolución en la manera de entender la metamorfosis del creyente? Lo primero que hay que señalar, tal como lo hemos hecho en este capítulo, es que el desarrollo de las experiencias religiosas en el cristianismo primitivo es un fenómeno complejo que no sigue un camino unívoco. Así, las visiones y las revelaciones al modo paulino se seguirán produciendo como hemos ejemplificado al nombrar la *Pasión de las Santas Perpetua y Felicidad* (4,2) y las experiencias del monje Pacomio (*Vida de Pacomio* 86). Dicho esto, reconocemos también la evolución que se da desde las experiencias paulinas de carácter apocalíptico a la internalización que vislumbramos especialmente desde Clemente de Alejandría en adelante en el

cristianismo. Como hemos visto en este capítulo, la influencia neoplatónica a través de Filón de Alejandría es fundamental. El sujeto que padece la experiencia religiosa no es ya la persona entendida a través de su «cuerpo espiritual» sino a través de la «mente». En la experiencia cristiana será el corazón del hombre el escenario donde la mente y el espíritu descansarán dando paso a la contemplación divina. En términos generales, Macario de Egipto en el siglo IV explica bien esta dinámica de las energías en su *Hom.* XVIII cuando se refiere al corazón como

> un pequeño barco, donde hay dragones, leones, bestias venenosas, y todos los tesoros de maldad, caminos resistentes y precipicios. De igual manera, ahí está Dios, los ángeles, allí está la vida y el Reino, allí está la luz, allí están los tesoros de gracias; allí están todas las cosas[1].

Ahora bien, si esta diferencia resulta fundamental en el momento de explicar la internalización de las experiencias religiosas en el cristianismo primitivo, también resulta útil complementar estas conclusiones con las vistas en el primer capítulo. Más allá de las evidentes influencias filónicas y neoplatónicas en los primeros padres, hay un factor fundamental que está detrás de este fenómeno posibilitándolo. El modelo que se está siguiendo es básicamente cristológico. Se trata de la cristología que hemos definido como «la visión de Dios». En los evangelios, Cristo es sujeto de algunas visiones o revelaciones, como por ejemplo en su bautismo y en la transfiguración. El punto es que, al mismo tiempo que es sujeto de las revelaciones al modo de la apocalíptica judía tradicional, Jesús es el objeto o contenido de estas. Jesús no solo es el protagonista de la visión de Dios, sino que al mismo tiempo se identifica con la divinidad. Este fenómeno se repite de modo análogo en el creyente. Por supuesto que este no se identificará nunca con la gloria o imagen visible de Dios. La distancia entre Dios y su creatura es insalvable. Sin embargo, al unirse a Cristo, al modo de la

«*communicatio idiomatum*» siguiendo la nomenclatura teológica tradicional, va a ir participando de las atribuciones divinas y humanas de Cristo. Así, el fenómeno religioso se traslada desde la exterioridad del creyente a su interioridad donde Cristo va transformándolo a partir de su humanidad y divinidad. La visión de la gloria divina ya no acontecerá en el «paraíso» o en el «tercer cielo», sino en el corazón del hombre que ha vencido las pasiones y ha trascendido el mundo sensible[1].

En el siguiente capítulo seguiremos profundizando en este proceso de internalización de la experiencia religiosa, esta vez, tomando en consideración la evolución desde la contemplación de la «gloria» divina en tradiciones veterotestamentarias de carácter sacerdotal relacionadas con el trono y la luz de Dios, a la de la «imagen» divina inscrita en el interior de cada persona en las *Homilías* del Pseudo-Macario. Como veremos, ambos símbolos, la «gloria» y la «imagen», son expresiones análogas en cuanto a su contenido experiencial. La primera, sin embargo, se relaciona con visiones de la divinidad en su majestad; mientras que la segunda, con la verdadera identidad humana al modo de Adán como «imagen» de la gloria divina. Es importante reconocer en esta evolución un «sabor» distintivamente judeocristiano, donde las especulaciones neoplatónicas están prácticamente ausentes[1].

[1] C. C. Newman nos recuerda que es la misma fórmula verbal ocupada para referirse a las apariciones de Jesús resucitado en Lc 24,34; para las manifestaciones escatológicas (Mc 13,26; Mat 24,30; Lc 21,27) del Hijo del hombre en gloria (Mc 8,38; Mat 16,28; Lc 9,26); y para la escatológica entronización del Hijo del hombre exaltado en gloria (Mc 10,37; Mt 19,28). C. C. Newman, *Paul's Glory-Christology, Tradition and Rethoric* (Leiden: Brill, 1992), 188[1].

[2] Ibíd., 191-192[1].

[3] Otro ejemplo pertinente es Hch 7,2 cuando Esteban habla de «Ο θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν» («El Dios de la gloria se apareció a nuestros padres») cuyo texto base sería Gn 12,7 (LXX). Más detalles: Ibíd., 192[1].

[4] La frase en cuestión de Gal 1,16 lee: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοι. Aunque es asunto que se debate, estamos de acuerdo con C. Rowland en el sentido de que «ἐν ἐμοί» ha de entenderse como un simple dativo más que la expresión que apuntaría a una experiencia interior. Al igual que el autor del Apocalipsis, Pablo está recibiendo una revelación de Jesús hasta entonces escondida a los ojos o entendimiento humano. Para más detalles: C. Rowland, *The Open Heaven, A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Londres: SPCK, 1982), 376.

[5] Newman, *Paul's Glory-Christology*, 184-185.

[6] D. A. Giulea, «The Noetic Turn in Jewish Thought», *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011) 29-32.

[7] Rowland, *The Open Heaven,* 378.

[8] Newman, *Paul's Glory-Christology*, 173.196.

[9] Newman, *Paul's Glory-Christology*, 202.

[10] En el caso de la *AscIs*, el que este haya subido a los cielos corporalmente parece ser una excepción pues explícitamente se señala que los que ascenderán después de su resurrección, acompañando a Cristo, lo harán con sus vestiduras celestiales dejando sus cuerpos en la tierra (4,16-17).

[11] «¿Cuál es el significado de las palabras "sube hacia mí a la montaña y quédate allí"? Esto significa que el alma santa no es divinizada ascendiendo al aire, al éter, o al cielo que está más arriba que todo, sino que es divinizada cuando asciende a la región que esta sobre los cielos más allá del mundo donde no hay lugar salvo Dios. Él es el que determina la estabilidad de la mudanza diciendo "quédate allí" demostrando la ausencia de lugar y la inmutabilidad de la habitación divina». Marcus (trad.), *Philo, Questions and Answers on Exodus*, 82-83.

[12] «Dios lo recompensó dándole en cambio la mayor y más perfecta de las riquezas. Esta consistía en la posesión de toda la tierra, el mar, los ríos y los otros elementos simples y compuestos, ya que Dios, habiéndolo juzgado digno de aparecer como partícipe de Sus posesiones, dejó en sus manos el mundo todo a título de propiedad apropiada para un heredero. Y así, cada uno de esos elementos le obedecía como a un señor [...]. Además, se nos dice que [Moisés] penetró en las tinieblas donde Dios estaba, es decir, en la inmaterial, invisible, incorpórea y arquetípica esencia de lo existente. Así conoció lo que está oculto a nuestra naturaleza mortal, y, presentando a la vista de todos su propia persona y su vida, a modo de bien lograda pintura, ofreció una obra hermosísima, reflejo de la Divinidad, modelo para quienes desearen imitarla».

[13] Tal como señala J. D. G. Dunn [*The Theology of Saint Paul the Apostle* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 53], en general la antropología de San Pablo es relacional y universal. El aspecto relacional de la antropología paulina, señala S. Harding [*Paul's Eschatological Anthropology: The Dynamics of Human Transformation*, (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 70] se manifiesta en que el hombre mismo define su modo de existencia de acuerdo a que esté dominado por el Pecado (Rom 8,4.5) o inspirado por el Espíritu Santo (Rom 8,4.5). Así el hombre sería una realidad neutral que se define de acuerdo con su docilidad o no respecto a fuerzas externas: el Espíritu Santo o el Pecado. Es por esta base antropológica relacional que el

mismo San Pablo aparece muchas veces siendo inconsistente en el uso de los términos que definen a una persona[1].

[14] Lo mismo cuando el Apóstol habla de que el marido y la mujer tienen autoridad sobre el cuerpo del otro (ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνήρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή) (1 Cor 7,4) se está refiriendo a un mundo complejo que implica afectividad, libertad, apertura entre los miembros de la pareja[1].

[15] Para Pablo, en 1 Cor 15,46, el hombre primero es creado a imagen del «terrestre» (ψυχικόν), esto es del primer Adán (Gn 2,7), y, luego, en la resurrección, a imagen del «espiritual» (πνευματικὸν), esto es Cristo, el segundo Adán. Esta imagen de Cristo resucitado se alimenta también de las diversas imágenes que se especulaban sobre Adán previo al pecado, especialmente en su capacidad de reflejar luminosamente, y a través de sus vestidos, la gloria de Dios (GnR 11,2; B.B. 58a; *Libro de las Revelaciones de Clemente* 3,3; *2ApBar* [sir] 4,16; PRE 14; PsJon de Gn [27,15][1]).

[16] Fijémonos que el Apóstol ocupa el mismo término «ψυχὴ» en los versículos 44 y 45 para referirse a la naturaleza adámica[1].

[17] R. B. Hays, *First Corinthians: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 272[1].

[18] García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación,* 76-80[1].

[19] Dunn, *The Theology of Paul the Apostle,* 73-74[1].

[20] Dunn, *The Theology of Paul the Apostle,* 74-75[1].

[21] C. S. Keener, *The Mind of the Spirit,* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), pos. 719-8161[1].

[22] Esto en contraste con los enemigos de la cruz de Cristo (Flp 3,18) para quienes Pablo en 3,19 les reserva la palabra κοιλια (estómago), esto es una imagen que apunta a los placeres (Rom 16,18; 1 Cor 6,13). Es decir, estos enemigos solo persiguen los placeres, la glotonería, todo lo que se representa por los banquetes de la elite. En contraste a los creyentes que esperan en el cielo (Flp 3,20-21), estas «bestias» serán destruidas junto con sus esmeros terrenos y sus afanes materiales (Flp 3,19). Al igual que en Rom 12,2; 1 Cor 2,9-10 y Col 3,2 el apóstol señala que el verdadero creyente en Jesús vive no para satisfacer sus pasiones animales, sino a la luz de la esperanza eterna y la recompensa en Cristo. Para más detalles: C. S. Keener, *The Mind of the Spirit,* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), pos. 719-8161[1].

[23] «Por cuanto todos [los hombres] pecaron y no alcanzan la gloria de Dios (τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), siendo justificados gratuitamente (δικαιούμενοι δωρεὰν) por su gracia por medio de la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió públicamente como propiciación por su sangre a través de la fe»[1].

[24] Lo mismo que puede ser conducido bajo otras circunstancias para el pecado (Rom 1,24; 6,12-13; 7,24[1]).

[25] En este punto del discurso es importante señalar que Pablo no se opone a los deseos [el Espíritu o la Carne pueden ejercer deseos: Gal 5,17; 1Tm 3,1] o a las emociones no placenteras

[1 Cor 7,5.7; 2 Cor 7,5; 11,28; 1 Tes 3,1-5]. Para Pablo, el ideal no es el anular las pasiones, incluso habla de ellas en términos positivos en Flp 1,23 y 1 Tes 2,17. Tampoco Pablo se opondría al deseo sexual en el matrimonio (1 Cor 7,9) o al placer en las comidas (Rom 14,2-3.6; 1 Cor 9,4; Col 2,16). El pensamiento paulino tiene que ver con la nueva creación que ha inaugurado el Mesías donde los impulsos malos del hombre serán destruidos al final de los tiempos. Por lo demás, esta será la idea más extendida en el mundo rabínico de la época (PRK 3,2; GnR 48,11; 89,1; ExR 46,4; DtR 2,30; EclR 2,1). Para Pablo, el pecado y el mal ya han sido vencidos con el advenimiento del Mesías Jesús. Ahora es el tiempo cuando, el hombre completo, como una unidad, se van haciendo a la imagen del Cristo Resucitado para así reflejar la gloria divina[1].

[26] No podemos olvidar otro término importante para entender la antropología paulina: «carne» (σὰρξ). Comencemos diciendo que Pablo usa σὰρξ 91 veces en sus cartas. Algunas veces se utiliza en términos neutrales como en Rom 11,14: «si en alguna manera puedo causar celos a los míos de acuerdo a la sangre (τὴν σάρκα) y salvar a algunos de ellos». El carácter neutral del término σὰρξ se encuentra también en otros textos como 1 Cor 6,16; 15,39; Ef 5,29.31; 2 Cor 7,1; Col 2,1 lo que obliga al traductor a considerar con cuidado el contexto. Así, en 1 Cor 6,16 σὰρξ se utiliza en la cita de Gn 2,24b: «Los dos vendrán a ser una carne (εἰς σάρκα μίαν)». Sin embargo, el uso mayoritario de σὰρξ se relaciona con la debilidad, aunque cada traducción tendrá que considerar, de nuevo, el contexto para no equivocar el significado. Así en 1 Cor 15,50 el Apóstol relaciona σὰρξ con una cualidad que se corrompe o destruye (ἡ φθορὰ) y que hace «que la carne y la sangre (σὰρξ καὶ αἷμα) no pueden heredar el reino de Dios». Esta debilidad del σὰρξ se encuentra también en Gal 4,13-14 como una enfermedad que no impidió que Pablo predicase a los creyentes de Galacia (Rom 6,19; 2 Cor 4,11; 7,5). Esta debilidad que encierra el σὰρξ puede entenderse como contraposición a Dios (Gal 1,16), a Cristo que vive en el creyente (Gal 2,20), o vivir en el Señor (Fil 16). En algunas ocasiones la debilidad propia del σὰρξ implica un tono moral impropio. Así en Rom 8,8: «los que están en la carne (ἐν σαρκὶ) no pueden agradar a Dios» (Rom 3,20; 8,3; Gal 2,16; 1 Cor 1,29). Y es que el σὰρξ puede entenderse incluso como la esfera donde el pecado, como fuerza exterior, actúa en el hombre. Así, en Rom 7,5: «Porque mientras estábamos en la carne (ἐν τῇ σαρκ), las pasiones pecaminosas despertadas por la ley actuaban en los miembros de nuestro cuerpo a fin de llevar fruto para muerte» (Rom 7,18.25). Esta fuerza negativa o Pecado que actúa en el σὰρξ se contrapone con el Espíritu que actúa vivificando al hombre. Así en Rom 8,6: «Porque la mente puesta en la carne es muerte (τῆς σαρκὸς θάνατος), pero la mente puesta en el Espíritu es vida y paz» (Rom 2,28; Gal 3,3; 5,16-17; Flp 3,3). En términos generales el σὰρξ se convierte en una fuente de corrupción y hostilidad a Dios: «las tendencias de la carne llevan al odio de Dios» (Rom 8,7) (Ver también: Rom 13,14; Gal 5,24; 6,8). Así, el hombre se convierte en un campo de batalla donde, a partir de sus convicciones y acciones, se puede definir como «de acuerdo con la carne» (κατὰ σάρκα) o «de acuerdo con el espíritu» (κατὰ πνεῦμα) (Rom 8,5; 1 Cor 1,26; 2 Cor 1,17; 5,16; Gal 4,23.29[1]).

[27] Un par de ejemplos pueden ilustrar el hecho de que esta evolución en la manera de entender la metamorfosis no sigue un patrón lineal pueden ser los siguientes. En la *Pasión de las Santas Perpetua y Felicidad* escrito hacia mediados del siglo III, la primera tiene un sueño en la que se ve entrando en un lugar radiante donde contempla una luz sin límites y un sinfín de ángeles cantando el Sanctus (4.2). El segundo ejemplo, es sobre el monje Pacomio, quien una vez estando en éxtasis, ascendió a los cielos y contempló a Cristo explicando algunas parábolas mientras estaba sentado en un trono (*Vida de Pacomio* 86). Para más detalles: N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 78[1].

[28] A lo largo de esta obra, salvo que se explicite lo contrario, se utilizará la traducción del *De Dec*. de: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. V (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976). La particularidad del *shema* también llamaba la atención en el mundo romano circundante. Así el poeta Juvenal al principio del siglo II se mofa de los judíos diciendo: «no adoran a nadie, a excepción de las nubes y el numen del cielo» (*Sátiras*, 14,97). Del mismo modo, Tácito no se calla al momento de criticar la concepción monoteísta de los judíos: «Los judíos conciben a un solo Dios y esto solo con la mente. Para ellos es impío hacerse imágenes humanas de Dios con materiales perecibles. El Ser supremo y eterno es para ellos eterno e imposible de representar. Por lo tanto, ellos no levantan estatua alguna en sus ciudades, y menos aún en sus templos, como tampoco se dicen cumplidos a sus reyes, ni se da este debido honor a los Cesares» (*Historias* 5.5.4).

[29] Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism,* 9-11.

[30] A lo largo de esta obra, salvo que se explicite otra fuente, se seguirá la traducción *De Post*. de: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. II (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976).

[31] A lo largo de esta obra, salvo que se explicite otra fuente, se seguirá la traducción *De Mutat.* de: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. III (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976). La idea de la trascendencia absoluta de Dios está presente en la gran mayoría de los padres de la Iglesia. Clemente de Alejandría define a Dios como «el invisible (ὁ ἀόρατος) que ve todo, No Contenido (ἀχώρητος) que contiene todo, que no necesita nada y de quien todos necesitan y a través de quien ellos tienen el ser; incomprensible (ἀκατάληπτος), eterno, incorruptible, no creado» (*Strom.* VI, 5.1-3). A lo largo de esta obra, salvo que se explicite de otra manera, seguiremos la traducción del *Strom.* de: A. Roberts, J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*. *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1913). En otra parte señala: «el Uno es indivisible porque es infinito, no considerado con referencia a la inescrutabilidad, pero con referencia a su ser. Sin dimensiones, y sin tener un límite. Por lo tanto, es sin forma y nombre» (*Strom.* V, 12.1). Como Filón de Alejandría, Clemente cree que el conocimiento de Dios es inaccesible para los oídos u otros órganos sensibles. Y es que «si uno espera aprehender todas las cosas por los sentidos, ha caído lejos de la verdad» (*Strom.* V, 1.3). Por su parte, Orígenes reconoce que Dios es Luz, pero una que no puede ser entendida corporalmente al modo de la luz que nosotros percibimos (*De Principiis* I, 1.1). Y es que cualquiera sea el conocimiento que podamos obtener de Dios, «ya sea por la percepción o la reflexión, debemos creer que Él está, desde toda perspectiva, mucho más allá de lo que nosotros podríamos percibir de Él» (*De Principiis* I, 1.5). Esto se explica porque «Dios no puede ser pensado como un ser corporal o existiendo en un cuerpo, sino como un ser de naturaleza intelectual sin mezcla, no admitiendo en Él ninguna adición de cualquier tipo, de tal modo que no puede ser pensado como teniendo en sí mismo "más" o "menos" de algo, y es que Él está en todas partes (Μονάζ)» (*De Principiis* I, 1.6). Para más detalles: D. Carabine, *The Unknown God, Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Lovaina: Peeters Press, 1995), 28-32.

[32] Para la traducción de *Rer. Div*., salvo que se explicite otra fuente, aludiremos a: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. III (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976).

[33] A lo largo de esta obra, salvo que se explicite otra fuente, se seguirá la traducción de *De Opif.* de: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. I (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1]).

[34] A lo largo de esta obra, salvo que se explicite otra fuente, se seguirá la traducción de *De Ebr.* de: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. II (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1]).

[35] En *De Opif.* 16-19 leemos: «Dios, en efecto, como que es Dios, conocía de antemano que ninguna copia hermosa podría ser producida jamás sino a partir de un modelo hermoso, y que ninguna de las cosas sensibles podría ser irreprochable si no era hecha como copia de un arquetipo y forma ejemplar aprehensible por la inteligencia. Y así, habiéndose propuesto crear este mundo visible, modeló previamente el mundo aprehensible por la inteligencia, a fin de usarlo como modelo incorpóreo y acabada imagen de la Divinidad en la producción del mundo corpóreo, creación posterior, copia de una anterior, que había de encerrar tantas clases de objetos sensibles cuantas de objetos mentales contenía esta. No es legítimo suponer o decir que el mundo constituido por las formas ejemplares se halla en un determinado lugar, pero sabremos cómo está constituido si consideramos atentamente cierta imagen tomada de nuestra propia experiencia. Cuando se va a fundar una ciudad para satisfacer los ambiciosos proyectos de algún rey o gobernante que, apropiándose de un poder sin límites y a la vez concibiendo brillantes ideas, busca añadir nuevo lustre a su prosperidad, algún arquitecto experto, tras acudir una y otra vez al lugar y observar sus ventajas de clima y posición, concibe primero en su mente el plano de casi todas las partes de la ciudad que se está a punto de fundar: templos, plazas, puertos, depósitos, calles, emplazamientos de murallas, ubicación de casas y demás edificios públicos. Luego, habiendo recibido en su alma, como en una cera, las imágenes de cada una de ellas, lleva consigo la representación de una ciudad concebida por la inteligencia; y después de haber retenido esas imágenes mediante su innata capacidad de recordar, e impreso sus rasgos con más intensidad aún en su inteligencia, comienza, como avezado artífice, con la vista puesta en el modelo, a construirla con piedras y maderas, cuidando que los objetos corpóreos sean iguales totalmente a cada una de las incorpóreas formas ejemplares. Pues bien, en lo que a Dios hace hemos de pensar que procedió de manera análoga; que, resuelto a fundar la gran ciudad, concibió primero las características de la misma, y habiendo conformado mediante ellas un mundo aprehensible por la inteligencia, fue produciendo en acabada forma también el mundo perceptible por los sentidos, empleando para ello aquel como modelo»[1].

[36] Giulea, «The Noetic Turn in Jewish Thought», *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011) 23-28.32-43[1].

[37] Otro ejemplo del carácter transitivo de Filón se ilustra en *De Plant*. 23-24 donde hace referencia a experiencias externas. «Por eso se dice en los sagrados oráculos que aquellos que perseveran en la búsqueda insaciable de sabiduría y conocimientos han sido llamados hacia lo alto. Es que por Divina disposición aquellos sobre los que ha soplado Su aliento son llamados hacia la Divinidad en las alturas. En efecto, si a veces los árboles incluso con sus raíces son arrastrados por huracanes y tempestades hacia el aire, y naves de gran tonelaje pesadamente cargadas son arrebatadas del medio del mar cual si se tratase de los más livianos objetos, y lagos y ríos son llevados hacia lo alto, dejando la corriente vacíos los senos de la tierra cuando los potentísimos y tortuosísimos remolinos de los vientos la elevan; extraño sería que la inteligencia, liviana como es, no fuera levantada y elevada hasta las más remotas alturas por la

naturaleza del Divino espíritu, todopoderoso y triunfador sobre cuanto hay debajo; y lo sería sobre todo en el caso de la inteligencia del genuino filósofo». En la presente obra, salvo que se explicite, la traducción de *De Plant.* está tomada de: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. II (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1]).

[38] Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 59[1].

[39] Giulea, «The Noetic Turn in Jewish Thought», *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011) 23-28.32-43[1].

[40] A lo largo de esta obra, salvo que se explicite otra fuente, se seguirá la traducción de *Leg. All.* de: J. M. Triviño (trad.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. I (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1]).

[41] R. Radice, «Philo's Theology and Theory of Creation», A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 136[1].

[42] De Filón, Clemente de Alejandría aprende como llevar el platonismo a la exégesis y pensamiento bíblico. También la influencia de Filón se reflejará en la manera en la que Clemente entiende a Moisés, aunque siempre adaptándolo a una perspectiva cristiana, esto es, como un hombre que ha adquirido la gnosis y, como tal, es paradigma de todo cristiano gnóstico. Los trabajos de Filón que más utiliza Clemente son *De Post.*, *De Vit. Mos.*, y *De Virt.* Para más detalles: Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* 124. En este tema, consultar especialmente: J. L. van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis* (Leiden: Brill, 1988[1]).

[43] Al igual que Justino, Clemente cree que toda la sabiduría se encuentra en Cristo. En ese sentido tanto el AT como la filosofía griega son tutores que nos conducen a Cristo (*Strom.* I, 28.3; I, 29.1): Russell, *The Doctrine of Deification,* 124[1].

[44] De Ireneo viene la distinción entre la «imagen» y la «semejanza»; la idea de que lo divino llegó a ser humano para que lo humano llegase a ser divino; la idea de que la caída de Adán no fue tan seria porque no era más que un niño, y que la meta de los cristianos es avanzar desde la imperfección adámica a la perfección. Para más detalles: Russell, *The Doctrine of Deification,* 124[1].

[45] San Pablo también reconocía la idea de progreso espiritual cuando da algunos consejos para trascender el conocimiento de un niño y llegar a hablar (ἐλάλουν), pensar (ἐφρόνουν) y razonar (ἐλογιζόμην) como un hombre (ἀνήρ) (1 Cor 13,11). San Pablo aconseja, entre otras cosas, la práctica del amor paciente, bondadoso, que no tiene envidia, que no es jactancioso ni arrogante, que no se porta indecorosamente, no se irrita, no toma en cuenta el mal, no se regocija con la injusticia, se alegra con la verdad, todo lo sufre, todo lo espera, todo lo soporta (1 Cor 13,4-7[1]).

[46] Evagrio Póntico, en el siglo IV, también consideraba que la ignorancia de Dios es una «enfermedad del alma» (*Capítulos Gnósticos* II 8). Cuando la inteligencia se separa de Dios, cae enferma, pues deja de actuar según su finalidad natural. Es como lo que decía Marcos el monje, también en el siglo IV, la inteligencia se vuelve oscura, se ciega, se extravía, y hace que el hombre se mueva en un mundo de tinieblas (A Nicolás 3,10). Para Isaac el Sirio en el siglo VII, Adán, antes de la desobediencia, conocía las cosas sensibles desde el punto de vista espiritual,

esto es, en su relación con su creador (Rom 1,20). El mal intelectual para Adán consistió en ignorar a Dios y considerar a los seres con independencia de Él. Se los capta no ya espiritualmente, sino carnalmente, solo en su apariencia sensible. Los ojos espirituales de Adán se cerraron y en su lugar se abrieron los de la carne. Y es que las pasiones «capturan la inteligencia» (*Discursos Ascéticos* 85) por la ignorancia, la desatención y el olvido de Dios. Al apartarse de Dios, el hombre vive en una ilusión, en un delirio porque todo ser recibe su sentido, valor y realidad de Dios, principio y fin de toda criatura. Así, en el hombre caído el culto a las criaturas reemplaza a la adoración del Creador. La actitud del hombre consiste en tomar a una creatura como un fin y atribuirle un sentido y un valor en sí mismo, en lugar de reconocérselos en Dios. El conocimiento del hombre caído no es, pues, más que proyecciones ilusorias de su conciencia maltrecha. Máximo el Confesor, también en el VII, y hablando de la enfermedad de Adán dice que «consistió en ignorar a Aquel que es la causa del hombre». En efecto, «lo que la salud y la enfermedad son en relación con el cuerpo vivo... el conocimiento y la ignorancia lo son en relación con el espíritu» (*Cuestiones a Talasio*, Prólogo). San Simeón el Nuevo Teólogo en el X decía: «En lugar del conocimiento divino y espiritual, (el hombre) recibió el conocimiento carnal. En efecto, cegados los ojos de su alma, caído de la vida imperecedera, se puso a mirar con los ojos del cuerpo» (*Catequesis* XV, 14-15). «¿Cómo va a tener salud el alma racional, cuando está enferma en su facultad de conocer?» preguntará Gregorio de Palamas en el siglo XIV (*Triadas* II, 3.17[1]).

[47] P. Karavites, *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria* (Leiden: Brill, 1999), 44[1].

[48] En otras palabras, lo que caracteriza a la inteligencia caída es el dominio de las pasiones y deseos que la obnubilan. Ahora bien, las pasiones, o más exactamente las energías, en sí mismas no son malas, el cómo son conducidas definirán su valor positivo o negativo. De manera similar en el pensamiento paulino, las pasiones o los deseos no son intrínsecamente malos. Por ejemplo, en 1 Tes 2,17 Pablo reconoce que «nosotros, hermanos, separados de vosotros por breve tiempo —físicamente, mas no con el corazón (οὐ καρδίᾳ)— ansiábamos con ardiente deseo (ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ) ver vuestro rostro». Lo mismo que el σωμα (o la persona completa) puede ser bueno o malo de acuerdo con cómo responde a la acción del Espíritu, para los primeros padres la valoración de las pasiones o energías responderá a la obediencia o no a la acción de Dios. Por otra parte, no son pocas las veces las que Pablo habla negativamente de las pasiones o deseos. Así, ya hemos mencionado más arriba, la larga lista de pasiones, consecuencias de la idolatría, que condena Pablo (Rom 1,27). Las pasiones y deseos, subyugadas por el pecado conducen a la perdición del hombre. De allí que san Pablo declare: «Porque lo que hago, no lo entiendo; porque no practico lo que quiero hacer, sino que lo que aborrezco, eso hago. Y si lo que no quiero hacer, eso hago, estoy de acuerdo con la ley, reconociendo que es buena. Así que ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí» (Rom 7,15-17). Para san Pablo será con el advenimiento del Mesías que los impulsos malos del hombre serán destruidos al final de los tiempos (PRK Sup 3,2; GnR 48,11; 89,1; ExR 46,4; DtR 2,30; EclR 2,1). En el cristianismo oriental el principio será el mismo, pero con un pensamiento más sofisticado que el de san Pablo porque demuestra una reflexión más atenta a cada una de las pasiones (o demonios) que predominan en el sujeto. Por ejemplo, para Clemente de Alejandría, las pasiones sexuales tienen una importancia especial en sus escritos. Para el teólogo no todo deseo sexual es malo, solo aquel que contraviene los mandamientos y la ley de Dios. El matrimonio se convierte así en una opción para los cristianos que son más débiles y no pueden elevarse sobre los deseos. El matrimonio no sería malo en sí mismo, siempre que se siga el camino medio, aceptando la sexualidad, pero no la lujuria (*Paed*.

II, 95.2-3). Pongamos otro ejemplo, el de la cenodoxia, conocida como vanidad o vanagloria. Esta es una pasión importante a la que los Padres de la Iglesia le dedicaron mucha reflexión. Así, Juan Casiano, en el siglo IV, señala: «Los ancianos han descrito muy bien la naturaleza de esta enfermedad comparándola con una cebolla: cuando le quitamos una capa, encontramos al momento otra, y cuantas más capas retiramos, más encontramos» (*Instituciones cenobíticas*, XI, 4). Evagrio Póntico, a su vez, reconoce que «resulta difícil escapar de la vanidad, pues hasta lo que haces para desembarazarte de ella se convierte para ti en una nueva fuente de vanidad» (*Tratado Práctico*, 30). Ahora bien, esta pasión, de por sí mala, puede adoptar la forma de una virtud cuando el hombre reconoce que por naturaleza tiende a la gloria, pero el único movimiento que le puede dar sentido es la unión con la gloria divina. A esto se refiere san Juan Clímaco en el siglo VI cuando dice que «nuestra alma por naturaleza ama la gloria, pero debe ser la gloria del cielo, no la de la tierra» (Escala XXVI, 141). En ese sentido, el mismo san Pablo apunta en la misma dirección cuando dice que él se gloría en Jesucristo, a la vez que advierte del peligro de glorificarse fuera de Dios (Flp 3,3; Ga 6,14). Este es el sentido de la siguiente frase: «Quien se gloría, que se gloríe en el Señor» (1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17). Para más detalles: J. C. Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Sígueme, 2016), 215-220[1].

[49] Esta y la siguiente cita del *Strom.* vienen de: J. L. Kovacs, «Saint Paul as Apostle of Apatheia: Stromateis VII, Chapter 14», en: M. Havrda, V. Husek, J. Platova (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis* (Leiden: Brill, 2010) 199-216[1].

[50] Las siguientes citas de este párrafo: E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 38-44[1].

[51] Aunque la tradicional oración de Jesús («Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador») tardará en definirse, otros autores como san Hesiquio de Batos reconoce en el siglo V: «si quieres... conocer fácilmente la vigilancia del corazón, que la oración de Jesús se pegue a tu aliento» (*Capítulos sobre la vigilancia* 94; 182). Por otra parte, san Juan Clímaco en el siglo VI aconseja «rechazar mediante una sola palabra ["Jesús", por ejemplo] los pensamientos en el mismo momento en que se presentan» (*Escala* 28,19). La oración constante es la ayuda más eficaz para los hombres, sin la cual este quedaría impotente frente a las pasiones y deseos[1].

[52] G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware (trads.), *The Philokalia* (5 vols.) (Londres: Faber and Faber, 1995[1]).

[53] A lo largo de esta obra, salvo que se explicite de otra manera, las *Homilías* de San Macario de Egipto están tomadas de: J. Mason (trad.), *Fifty Spiritual Homilies of Saint Macarius the Egyptian* (Nueva York-Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921[1]).

# Capítulo III

# «Muchas lámparas son encendidas desde la primera»: paradigmas de la visión transformadora en las homilías de san Macario

*Andrei Orlov*

## Introducción

Entre los testimonios místicos que circulan en la tradición cristiana oriental, se pueden encontrar dos descripciones muy ilustrativas de visiones transformativas[1].

La primera de ellas la encontramos en el *2En*, un apocalipsis judío, aparentemente escrito en el siglo I a.C. y conservado en el ambiente cristiano oriental en su traducción eslava. En este texto, el patriarca antediluviano Enoc describe su metamorfosis luminosa cerca del trono de Gloria:

> Entonces Miguel, jefe de las milicias del Señor, me levantó y me llevó ante la faz del Señor [...]. «Acércate [dice el Señor] y despoja a Enoc de sus vestiduras terrenales, úngelo con mi buen aceite vístelo con los vestidos de mi gloria». Miguel obró de acuerdo con lo que le había dicho el Señor y me ungió y me vistió. El aceite aquel tenía un aspecto más resplandeciente que el de una gran luminaria, su ungüento (parecía) como rocío bienhechor y su perfume era como la mirra, resplandeciendo como los rayos del sol. Y me

miré a mí mismo y (comprobé que) era como uno de sus gloriosos, sin que se pudiera notar diferencia alguna en el aspecto (*2En* 9,17-23[1]).

El segundo testimonio se escribió mil años después y proviene de la *Filocalia*, una colección de escritos cristianos orientales compilada por Nicodemo Hagioretes, en el que Pseudo-Symeon transmite instrucciones preparatorias para adquirir la visión de la luz del monte Tabor:

> Luego siéntate en una celda tranquila, en la esquina, y haz lo que te digo. Cierra la puerta y retira tu intelecto de todo lo que no tenga valor y sea transitorio. Apoya la barba en tu pecho y enfoca tu mirada física, junto con todo tu intelecto, en el centro de tu vientre o tu ombligo. Restringe la inhalación de aliento a través de tus fosas nasales, para no respirar fácilmente, y busca dentro de ti mismo con tu intelecto para encontrar el lugar del corazón, donde residen todos los poderes del alma. Para comenzar, tú encontrarás allí oscuridad y una densidad impenetrable. Más tarde, cuando persistas y practiques esta tarea día y noche, encontrarás, como si fuese un milagro, una incesante alegría. Porque tan pronto como el intelecto alcanza el lugar del corazón, de inmediato ve cosas de las que previamente no sabía nada. Ve el espacio abierto dentro del corazón y se ve completamente luminoso y lleno de discriminación[1].

Es evidente que estas dos descripciones pertenecen a dos mundos simbólicos muy diferentes. En el primero, un visionario, en su viaje celestial, se encuentra ante la gloriosa apariencia del Señor, acompañada por los ángeles que lo desvisten de sus vestidos terrenales y lo ungen con un aceite maravilloso. En el segundo, es conducido a través de la oscuridad y de «una impenetrable densidad» en el viaje interior hacia la profundidad de su corazón. La majestad del ambiente celestial se enfrenta de manera sorprendente con la tranquilidad monótona de la contemplación interior. Aun así, algo similar es reconocible en estas dos descripciones. En ambas, los visionarios eventualmente llegan al mismo resultado: se ven a sí mismos de manera luminosa. Ambas experiencias expresan la totalidad de esta

metamorfosis: visionarios místicos se convierten en seres completamente luminosos. Sin embargo, es observable que en las dos descripciones la fuente de la luz divina es diferente. En la primera, la luz divina proviene del exterior, es decir, de la gloriosa aparición del Señor, representado simbólicamente como la unción angelical con aceite brillante. El aceite brillante, la sustancia que cubre al vidente y que es el medio de la transformación, sirve como un detalle adicional que enfatiza la naturaleza externa de la metamorfosis luminosa del visionario[1].

Una característica importante de la segunda descripción, que la diferencia de la primera, es la naturaleza «interna» de la metamorfosis luminosa: esta viene del interior, de la oscuridad del alma, que procede del espacio abierto en el corazón del visionario[1].

Separadas por un milenio, estas dos descripciones sirven como ejemplos significativos de un largo viaje teológico desde la visión transformativa externa a su contraparte interior. En este viaje, la imponente figura del Padre Sirio, conocido por nosotros como el Pseudo-Macario, sigue siendo prominente. El propósito de este capítulo es explorar algunos de sus conceptos que, en nuestra opinión, juegan un papel fundamental en la transición de lo externo a lo interno en las visiones transformativas de la tradición cristiana oriental[1].

## 1. Antecedentes: la visión transformativa del *Kabod*

Para aclarar las diferencias entre las dos visiones transformativas mencionadas en el apartado anterior debemos regresar al contexto

teológico inicial donde se encuentran las bases de ambas[1].

El origen del paradigma del «כבוד» (gloria), que es fundamento para la visión en el apocalipsis eslavo, se puede remontar a materiales del AT donde uno puede encontrar varias polémicas a favor y en contra del entendimiento antropomórfico de Dios[2]. Weinfeld observa que el imaginario de la gloria divina entronizada conocida como el כבוד del Señor fue cristalizada en las tradiciones sacerdotales y de Ezequiel[3].

Los desarrollos teológicos de la tradición sacerdotal demuestran que el antropomorfismo de las fuentes sacerdotales está íntimamente conectado con el lugar donde Dios habita[4]. En estas tradiciones, «en donde la divinidad es personalizada y representada en las similitudes corporales más tangibles», Dios, posee una forma humana, necesitando de una casa o tabernáculo[5].

Weinfeld observa de manera acertada que esta posición antropomórfica no era totalmente una invención de la fuente sacerdotal[6], sino que derivaba de tempranas concepciones sacrales[7]. En estas tradiciones, Dios está sentado en su palacio, recostado entre los dos querubines, y a sus pies descansa el arca[8] que es su escabel[9].

Este motivo de Dios entronizado se convierte en una imagen central en el libro de Ezequiel, cuya teología del [10] כבוד es similar[11] a la doctrina sacerdotal[12]. Mettinger llama la atención de que «en Ezequiel, la concepción de *Kabod* demostró representar una fase más temprana a la descubierta en los materiales sacerdotales»[13]. Más adelante este autor

subrayará que la iconografía de Ezequiel está estrechamente relacionada con la idea de la presencia real de Dios en su santuario[14]. Esta conexión de la כבוד YHWH con el Dios entronizado apenas puede separarse de su uso previamente establecido en los tempranos contextos reales[15].

Weinfeld señala que la tendencia persistente de Ezequiel en describir el כבוד de Dios como un fuego brillante y radiante en una nube es también una característica distintiva de los textos sacerdotales[16]. Él argumenta que en los textos sacerdotales y en Ezequiel el fuego y la nube son elementos inseparables de la aparición de la gloria de Dios, donde la nube es la envoltura divina que protege a la divinidad de la contemplación mortal[17]. En las tradiciones judías y cristianas posteriores la luminosidad radiante emitida por diversos seres celestiales cumple la misma función, esto es, protegerse contra la visión directa de sus formas reales. En la Biblia, así como en tradiciones apocalípticas posteriores, la «forma» de Dios permanece oculta detrás de su luz[18]. El כבוד oculto se revela a través de su luz. Esta situación explica el amplio uso del paradigma del כבוד en las visiones de la luz.

La teología de כבוד conduce a un tipo especial de visiones transformativas que se pueden encontrar en varios materiales bíblicos y apocalípticos[19]. En los momentos culminantes de estas descripciones, los visionarios normalmente «contemplan» la extensión de la gloria divina, a menudo retratada como una figura antropomórfica entronizada. Como consecuencia de este encuentro, el visionario experimenta una dramática metamorfosis externa que a menudo afecta su rostro, extremidades y vestimentas, haciéndolas luminosas. Un ejemplo clásico de tal visión transformativa es la descripción del semblante radiante de Moisés en el Ex 34 después de su encuentro con

el כבוד del Señor en el Monte Sinaí. Es de destacar que en las tradiciones apocalípticas y de la mercabá la visión de la gloria del Señor («el Rey en su belleza») se convierte progresivamente en el principal momento teleológico de las ascensiones celestiales[1].

La transformación de Enoc en el Apocalipsis eslavo también pertenece al paradigma del כבוד. La metamorfosis luminosa de Enoc tuvo lugar en la extensión frente del Señor de la gloria, descrito en el *2En* como el Señor del «rostro» o la «faz»[20]. De este relato enóquico aprendemos que la visión del «Rostro» Divino tiene dramáticas consecuencias en la apariencia de Enoc. Su cuerpo sufre cambios radicales a medida que se cubre con la luz divina. Un detalle significativo en esta descripción es que Enoc no se transforma en luz, sino que cubre de esta, «es vestido», con la luz de la gloria de Dios. El uso del óleo resplandeciente como sustancia para cubrir a Enoc enfatiza esta metamorfosis luminosa[1].

En la radiante metamorfosis de Enoc delante del rostro divino, encontramos un importante detalle que lo relaciona con la transformación de Moisés según el Ex. En *2En* 37 se nos relata el procedimiento inusual realizado en el rostro de Enoc en la etapa final de su encuentro con el Señor. El texto nos dice que el Señor llamó a uno de sus principales ángeles para enfriar la cara de Enoc. El texto dice que el ángel parecía un glacial; estaba tan blanco como la nieve, y sus manos estaban frías como el hielo. Más adelante el texto describe como el ángel enfría el rostro de Enoc, que no podía soportar el terror del Señor, «de la misma manera que no es posible aguantar el fuego de un horno, ni la canícula del sol» (*2En* 12,3). Después de este «procedimiento de enfriamiento», el Señor informó a Enoc que si su faz no se hubiera enfriado ningún ser humano hubiese podido mirarlo al rostro. Esta

referencia al resplandor del rostro de Enoc después de su encuentro con el Señor es un aparente paralelismo al incandescente rostro de Moisés después de la experiencia del Sinaí en Ex 34[1].

A pesar del papel dominante de la imagen del כבוד en las descripciones teofánicas bíblicas y apocalípticas, este se vuelve cada vez más difícil de discernir en la literatura rabínica[21] y patrística que ofrecían una nueva comprensión de la visión transformativa. En estos escritos, uno puede ver un creciente énfasis en la interiorización de la experiencia visionaria[22]. Entre las nuevas nociones empleadas a los efectos de dicho paradigma, una muy importante fue el concepto bíblico de la imagen de Dios de la cual Adán fue creado[1].

## 2. A la semejanza de la imagen de Dios

Gilles Quispel en su libro *Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*[23] llama la atención del lector sobre una interesante tradición conservada en *Hom.* II, 127[24] del Pseudo-Macario. De la homilía podemos aprender que

> Adán, cuando transgredió el mandamiento, perdió dos cosas. Primero, perdió la posesión pura de su naturaleza, tan hermosa, creada según la imagen y semejanza de Dios (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ). Segundo, perdió la misma imagen (αὐτήν εἰκόνα) en la que estaba preparada para él, según la promesa de Dios, la completa herencia celestial (*Hom.* II, 12.1[1])[25].

Otro pasaje importante de la homilía nos dice que Adán y Eva antes de la caída estaban vestidos (ἐνδεδυμένοι) con la gloria de Dios en lugar de

con ropa (περιβολαίου) (*Hom.* II, 12.8[1])[26]. El texto revela una cierta continuidad entre la «imagen misma» de Adán y su vestimenta gloriosa. Un detalle importante en el texto es el hecho de que la homilía hace una distinción entre la naturaleza de Adán, creada de acuerdo con la imagen y semejanza de Dios[27] y la «imagen misma» (εἰκόνα) de Adán, hablando de ellas como de dos entidades separadas que se perdieron producto de la caída. Esta sutil distinción teológica muestra la familiaridad del autor con las tradiciones judías aggádicas sobre צלם (imagen) de Adán, la luminosa imagen de la gloria de Dios según la cual Adán fue creado[28].

El término «imagen» (εἰκών) puede encontrarse en varios pasajes significativos del NT. El más importante de ellos para los propósitos de esta investigación es la descripción paulina de Cristo como la «imagen del Dios invisible» en Col 1,15, que a menudo se ha comparado con el relato de la creación de Adán y se la ha visto como parte de la cristología adámica de Pablo[29]. Esta conexión teológica entre la creación de Adán a la imagen de Dios, y Cristo como la imagen de Dios, ha abierto varias posibilidades para el uso de antiguas tradiciones aggádicas sobre el luminoso צלם (imagen) de Adán en los nuevas teofanías cristianas. En los escritos de Paulinos podemos ver peculiares y paralelas terminologías en las cuales la noción de la imagen (εἰκών) se asocia estrechamente con conceptos teofánicos muy importantes y presentes en la teología tradicional del כבוד. Tal es el caso de la gloria[30] (δόξα[1])[31] y la forma (μορφή)[32].

Otro importante desarrollo teológico en los ambientes gnósticos[33] y rabínicos llevaron a una gradual «interiorización» de la imaginería del צלם. En textos judíos post-bíblicos, צלם se identifica a menudo con la «vestidura» luminosa del corazón humano. La investigación de G.

Scholem muestra que en el misticismo judío צלם se entendió como una suerte de «vestido» del alma, que «flota» sobre esta. Él observa que «este vestido llega a ser el atavio celestial del alma que regresará al Paraíso después de la muerte»[34]. Esta idea judía del צלם interior y luminoso, bien pudo haber sido conocida en círculos cristianos, particularmente de aquellos activos en el ambiente siriaco[1].

Es posible que san Efrén el Sirio, Macario y otros escritores cristianos de Siria hayan podido adquirir la noción del hombre luminoso צלם a través de su familiaridad con los Targum, las traducciones arameas de la Biblia Hebrea, que atestiguan sobre la tradición de la luminosidad original de Adán y Eva[35][1].

Vale la pena llamar la atención en el hecho de que en las hoºmilías de san Macario y en otros escritos cristianos orientales la noción de la luminosa צלם comenzó gradualmente a ser utilizada para describir la beatífica visión interior. צלם llegó a convertirse en la contraparte del concepto clásico del כבוד divino que, como hemos visto, había jugado un papel tan importante en las visiones bíblicas y apocalípticas. Algunas veces ambas imágenes eran utilizadas de manera intercambiable[1].

En el ambiente patrístico el concepto de la imagen de Dios comenzó a utilizarse de manera cada vez más «segura» para referirse a las experiencias visionarias de carácter luminoso, especialmente después de las controversias antropomórficas del 399[36], cuando estas polémicas[37] hicieron progresivamente más difícil el uso del tradicional lenguaje «antropomórfico» de las visiones beatificas, incluidos la clásica imaginaria del *Kabod* [38]. En el siglo IV, y en medio de los debates

patrísticos acerca de la Trinidad, la imagen de la luz divina del *Kabod* fue prácticamente reemplazada por el simbolismo de la imagen divina[1].

Mil años más tarde, en las visiones de la luz del monte Tabor en el contexto del Hesycasmo, el concepto de la imagen de Dios continúa jugando un papel teológico fundamental. Llama la atención que la Teología de la imagen divina de Gregorio de Palamas guarde interesantes paralelos con los conceptos e imágenes de Macario. Entre estos encontramos el uso abierto del *Gestalt* adámico. Palamas, siguiendo a Macario, descansa sobre antiguas tradiciones sobre el luminoso צלם de Adán. En *Los ciento cincuenta textos,* Palamas señala que

> Adán, antes de la caída, también participaba en la luminosidad y resplandor divino. Y porque Adán estaba realmente vestido en prendas de gloria, no estaba ni desnudo, ni había razón para que su desnudez fuese indecorosa[39].

El antecedente siriaco de las especulaciones de Palamas sobre Adán es evidente[40]. Reconociendo las trágicas consecuencias que la caída de Adán tuvo para el [41] צלם de la condición humana, él afirma su valor irrevocable para las visiones interiores transformativas: «Dejando de lado al presente otros asuntos, simplemente diré que la perfección de la semejanza divina se logra por medio de la iluminación divina que emana de Dios»[42][1].

Si hablamos de recuperar esta imagen luminosa perdida de Dios, «el resplandor más tenue» que todavía está misteriosamente presente en el cuerpo físico humano (a veces en la forma de una «ropa» luminosa del corazón) puede ser finalmente «restaurado». Esta afirmación tuvo una serie de interesantes ramificaciones teológicas en la tradición Hesycasta[43]. La idea Hesycasta sobre la naturaleza luminosa sensitiva

del hombre (φωτοειδές)[44], muestra claras similitudes con la temprana idea siriaca del ܨܠܡ luminoso como un resplandor de la gloria divina[1].

## 3. Internalización del *Kabod*

Se ha mencionado con anterioridad que en algunos textos bíblicos la figura de Moisés se relaciona con la teología del כבוד.[45] Esta tendencia se puede apreciar tanto en las historias del Éxodo en el AT como en las historias relacionadas con la transfiguración de Cristo donde Moisés sirve como rememoración de una teofanía. En escritos post-bíblicos judíos como cristianos el *Gestalt* de Moisés, sin embargo, comienza gradualmente a utilizarse para propósitos relacionados con las visiones interiores. No puede ser coincidencia que en estos nuevos desarrollos teológicos los reportes sobre Moisés se relacionen con la imaginería del ܨܠܡ[1].

Estas tendencias se pueden apreciar en las homilías de san Macario donde Moisés a menudo es caracterizado como la contraparte del Adán luminoso. Siguiendo la ya mencionada narrativa adámica de la *Hom.* II, 12, que nos cuenta cómo Adán perdió su luminosa condición «obedeciendo a su lado obscuro», Macario nos provee un ejemplo de Moisés quien «tenía en su rostro la gloria resplandeciendo». La homilía se refiere a la experiencia de Moisés en el Sinaí, expandiendo esta tradición con interesantes y significativos detalles:

> De hecho, la Palabra de Dios era su alimento y él tenía una gloria que brillaba en su rostro. Todo esto, que le sucedió, era la prefiguración de otra cosa. Porque esa gloria ahora brilla espléndidamente dentro de los corazones de los cristianos. En la resurrección, sus

> cuerpos, a medida que asciendan, serán cubiertos (σκεπάζεται) con otros vestidos, unos que son divinos, y serán alimentados con alimentos celestiales[46].

Llama la atención que este pasaje sirve de puente entre las palabras simbólicas del כבוד y el צלם. De manera abierta, Macario «internaliza» el rostro de Moisés, señalando que ahora la gloria de Moisés «brilla de manera esplendida en los corazones de los cristianos». Por otra parte, algunos elementos del paradigma del *Kabod* todavía están presentes: Macario entiende la luminosidad de Moisés como una cubierta de la gloria de Dios[47]. La consecuente discusión del autor en II, 12.15 sobre los vestidos de los cristianos y la envoltura de ellos en «ropajes divinos y gloriosos», nos da fundamentos adicionales a este motivo de Moisés, cubierto con los vestidos luminosos de la gloria de Dios[1].

La internalización del paradigma del כבוד a través de las distintas implicancias que tiene el concepto de la imagen de Dios que encontramos en las Homilías de Macario guarda sorprendentes similitudes con el desarrollo del pensamiento judío. Tardíos midrashim atestiguan dichas tradiciones[48]. El origen de tales innovaciones teológicas se puede encontrar en su forma rudimentaria en algunas obras judías apocalípticas, de manera especial en *2En* del cual aprendemos que el Señor creo a Adán a imagen de Su rostro. El rostro del Señor juega un papel importante en la descripción teofánica de *2En* porque se identifica con su gloriosa forma —su כבוד—. En el capítulo 22 de *2En*, el rostro del Señor emite luz y fuego, lo que alimenta la luminosa metamorfosis de Enoc. En este contexto, la creación de Adán a la imagen del rostro divino demuestra un esfuerzo importante en la

fusión de los paradigmas del כבוד y el צלם en las visiones transformativas[1].

La investigación previa ha demostrado el importante papel que Adán y Moisés con relación a la evolución de la imaginería del כבוד que va desde el exterior al interior. Resulta claro, sin embargo, que en los escritos de san Macario la interiorización del paradigma del *Kabod* no está confinada solamente a la reevaluación del *Gestalt* de Moisés. El esfuerzo es mucho más radical. De hecho, es tan revolucionario que incluso asombra a los más distinguidos estudiantes de las tradiciones místicas. Uno de ellos, Gershom Scholem, apuntaba a la sorprendente tendencia de san Macario de «reinterpretar» la visión de la mercabá de Ez de tal manera que el alma humana se convertía en el trono de gloria[49]. Macario escribe en la *Hom.* II, 1.1-2:

> Cuando el profeta Ezequiel contempló la gloriosa y divina visión, la describió en términos humanos, sin embargo, de una manera llena de misterios que superaba completamente las capacidades de la mente humana [...]. Y todo lo que contempló el profeta en éxtasis o en trance era verdadero y certero, pero siempre apuntando a algo escondido, algo divino y misterioso, «a un misterio escondido por generaciones» (Col 1,26), pero que «ha sido revelado solo en nuestro tiempo, los últimos tiempos» (1 Pe 1,20) cuando Cristo apareció. Y es que el profeta estaba contemplando el misterio del alma humana que puede recibir a su Señor y, así, convertirse en su trono de gloria. Porque el alma que es considerada digna de participar en la luz del Espíritu Santo convirtiéndose en su trono y habitación, y es cubierta con la belleza de la gloria inefable del Espíritu, llega a
>
> ser toda luz, toda faz, todos ojos[50][1].

G. Scholem, observando tal replanteamiento radical de la imaginería clásica del כבוד, plantea una pregunta legítima: «¿No era acaso una tentación considerar al hombre mismo como la representación de la divinidad, y su alma como el trono de gloria?»[51]. Lo que es verdaderamente interesante es que esta pregunta nos lleva al corazón de iniciativa teológica de san Macario en la cual la internalización del

כבוד se hace posible solo a consecuencia de las interrelaciones únicas entre lo humano y lo divino tal como lo vemos en la transfiguración de Cristo[1].

## 4. Cristalización del nuevo paradigma: la versión de san Macario sobre la transfiguración del Señor

El análisis previo ha mostrado que en las homilías de san Macario el rostro brillante de Moisés y la luminosidad del צלם de Adán antes del pecado sirven como metáforas para los paradigmas más importantes de las visiones transformativas[1].

En los escritos de san Macario, uno puede encontrar un tercer paradigma de la transformación luminosa que es radicalmente diferente de las dos previas tradiciones. San Macario entiende de manera muy particular la transfiguración de Cristo[52] en el monte Tabor. La dualidad entre lo interior y el exterior en la *visio Dei* se aborda a través de una nueva metáfora de la visión transformativa, la del «cuerpo[53] de luz[54]» de Cristo[1].

Macario hace una declaración teológica importante cuando observa que, en su Transfiguración, Cristo no fue solo cubierto por la gloria, sino que «fue transfigurado en (μετεμορφώσις είς) la gloria divina y en la infinita luz (είς τὸ φῶς ἄπειρον)» (II, 15.38[1])[55].

En II, 15.38, san Macario elabora su ingeniosa interpretación de la Transfiguración de Cristo en la cual los aspectos internos y externos de la experiencia mística transformativa se resuelven de manera definitiva:

> Porque tal como el cuerpo el Señor fue glorificado cuando ascendió al monte y fue transfigurado en la gloria divina y en la luz infinita, así también los cuerpos de los santos son glorificados y brillan como relámpagos[56]. Tal como la gloria interior de Cristo cubría su cuerpo y resplandecía completamente, así el poder de Cristo presente en el interior de los santos va a manifestarse exteriormente en sus cuerpos... (II, 15.38$_1$)[57].

El lenguaje de este texto refuerza la totalidad de la visión transformativa: la gloria interior de Cristo sirve como un recurso teológico de su completa y luminosa metamorfosis$_1$.

En la articulación de la nueva condición de Cristo, Macario ofrece un nuevo paradigma de la visión beatifica. Los cuerpos de los visionarios son ahora no simplemente cubiertos de manera externa con la luz divina, sino que son «iluminados»[58] a la manera como muchas lámparas son iluminadas desde la primera:

> De manera similar, así como muchas lámparas se iluminan de la primera, el mismo fuego, así también es necesario que los cuerpos de los santos, que son miembros de Cristo, llegan a ser lo mismo que Cristo es en sí mismo (II, 15.38$_1$)[59].

En este nuevo concepto de la visión transformativa, Macario, establece, sin embargo, una distinción significativa entre la Transfiguración de Cristo y la transformación luminosa del hombre. De manera contraria a la metamorfosis del Señor, los cuerpos de los

mortales no pueden ser completamente «transfigurados en la gloria divina», sino más bien llegar simplemente a ser «glorificados»[1].

La cualidad hipostática de la forma del Cristo luminoso es lo que lo diferencia con la transformación de los cristianos, quienes son solo predestinados a participar en la luz de Su gloria y «vestirse con los vestidos de la luz inefable»[60]. Esta distinción entre la hipostasis de Cristo y Su luz va a jugar un papel importante en el futuro en la dialéctica de Palamas entre la esencia de Dios y las energías divinas[1].

## Conclusión

Es tiempo de regresar al pasaje de la *Filocalia* con el que comenzamos esta investigación. Si comparamos este relato con otros casos «tradicionales» de visiones transformativas, este resulta un tanto ambiguo. En efecto, demuestra la ausencia de detalles significativos de tales visiones donde la metamorfosis luminosa del visionario se hace posible a consecuencia de la visión beatifica de la gloriosa «forma» de Dios. La necesidad teológica de la forma divina, en sus manifestaciones externas o internas, parece suponer la posibilidad misma de cualquier metamorfosis luminosa. Por el contrario, en la *Filocalia,* el visionario no contempla ninguna forma luminosa, mas «abre el espacio dentro del corazón», el cual lo hace completamente luminoso[1].

[1] Pseudo-Simeon, «The Three Methods of Prayer, en: Palmer, Sherrard, Ware, *The Philokalia* (5 vols.), 4.72-73[1].

[2] Sobre el antropomorfismo de Dios en el AT ver: J. Barr, «Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament» *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. VII (Leiden: Brill, 1960), 31-8; J.

Hempel, «Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 57 (1939) 75-85; F. Miachaeli, *Dieu a l'image de l'homme: Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancient Testament* (Neuchatel: Delachaux, 1950); W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols.) (Fidadelfia: The Westminster Press, 1961), 1.210-220; M. C. A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Description of the Divine* (Münster: UGARIT-Verlag, 1990), 87-590; T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 18) (Lund: Wallin & Dalholm, 1982); M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 191-209. Sobre antropomorfismo judío tardío ver: M. Fishbane, «The 'Measures' of God's Glory in the Ancient Midrash», en: I. Gruenwed *et al.* (eds.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origin of Christianity. Presented to Dauid Flusser on the Occasion of His Seventy Fifth Birthday* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1992), 53-74; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God: Essays in Anthropomorphism* (Nueva York: KTAV, 1937[1]).

[3] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 191[1].

[4] Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 24[1].

[5] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 191[1].

[6] Sobre las raíces de la teología sacerdotal del Tabernáculo ver: Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies,* 81-83[1].

[7] Weinfeld ilustra que «la noción de Dios entronizado sobre los querubines era prevalente en el antiguo Israel (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2; Sal 80,2; 2 Re 19,15)». Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 192[1].

[8] Mettinger enfatiza que «el aspecto más importante del Arca en el Templo de Salomón fue que sirvió como escabel de Dios». Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies,* 87[1].

[9] M. Haran, «The Ark and the Cherubim», *Israel Exploration Journal* 9 (1959) 30-38[1].

[10] El término *Kabod* (Heb. כבוד) ocurre 199 veces en el AT (24 veces en el Pentateuco, 7 en la historia Deuteronomista, 18 en la historia del Cronista, 38 en Isaías, 19 en Ezequiel, ocasionalmente en Jeremías y los Profetas Menores, 51 veces en los Salmos y 16 en Proverbios). El término *kbwd* se puede traducir como «sustancia», «cuerpo», «masa», «poder», «potencia», «honor», «gloria», «esplendor». En su significado como «gloria», *Kabod* generalmente se refiere a Dios, a su santuario, a su ciudad o a su parafernalia sagrada. La tradición sacerdotal usa el término en conexión con las apariciones de Dios en el tabernáculo. Esta tradición y Ezequiel describe a *Kabod* como un fuego ardiente rodeado de esplendor y como una gran nube. M. Weinfeld, "*kbwd*" en: G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980), 7.22-38[1].

[11] Es digno de mención que Ezequiel y los materiales de la tradición sacerdotal, tales como Gn 5,1, comparten una terminología similar, a saber, el término *dmwt*. *Dmwt* aparece 12 veces en el Libro de Ezequiel, donde se convierte en uno de los términos favoritos para la descripción de varias «apariciones» divinas y angelicales. Ocupa un lugar prominente en los debates antropomórficos bíblicos. Ambos términos *kbwd* y *dmwt* están íntimamente conectados a través de la noción de la forma/gloria «escondida» de la divinidad. Más tarde, las tradiciones judías de

la Shiur Qomah enfatizarán el aspecto «oculto» del *dmwt*: «Su *dmwt* está oculto para todos, pero el *dmwt* de nadie está oculto para Él». Para más detalles: M. S. Cohen, *The Shiur Qomah Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistc Jewish Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1983), 113. Para una discusión más completa ver: A. DeConick, *Seek to See Him: Ascend and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Suplementos de Vigiliae Christianae, 33) (Leiden: Brill, 1996), 102-104.

[12] Sobre la conexión entre la tradición sacerdotal y Ezequiel ver: B. Stein, *Der Beriff «Kebod Jahweh»* (Emsdetten: Lechte, 1939), 299. Ver también: Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 107-111.

[13] Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 116-117.

[14] Ibíd., 117.

[15] Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, 117.

[16] Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* 201.

[17] Ibíd., 202.

[18] DeConick, *Seek to See Him,* 104-105. La investigación de DeConick versa sobre la complejidad de las relaciones entre la forma de Dios y la luz. Ella argumenta que, en algunas tradiciones, la forma de Dios permanece oculta detrás de su luz. El *Kabod* oculto es revelado a través de su luz. «El visionario solo puede acceder a la visión de la divinidad a través de la luz de la misma».

[19] G. Quispelg, «Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *Vigiliae Christianae 34* (1980) 1-13.

[20] «Pues vosotros estáis percibiendo las palabras de mis labios —de un hombre que ha sido creado igual que vosotros—, pero yo se las he oído al Señor de su propia boca de fuego, ya que la boca del Señor es como un horno ardiente y sus ángeles son como llamas que salen (de él). [5] Vosotros, hijos míos, estáis viendo mi rostro, el de un hombre que ha sido creado como vosotros, pero yo he contemplado la faz del Señor semejante a un hierro candente que, al sacarlo del fuego, despide centellas y [6] Vosotros estáis viendo mis ojos, los de un hombre que ha sido creado igual que vosotros, pero yo he visto los ojos del Señor como un haz de rayos del sol que infunde pavor a los ojos humanos» (*2En* 13,4-6).

[21] Esta tarea se vuelve especialmente difícil en el misticismo de las Hejalot, donde la teleología de los viajes místicos de los visionarios se expresa en términos de descenso a la mercabá. Con relación a la mercabá y las Hejalot ver: P. Alexander, «The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch» *Journal of Jewish Studies* 28 (1977) 156-80; D. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism, a Source Reader: The Merkabah tradition and the Zoharic tradition* (Nueva York: KTAV, 1978); I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism* (Berlín/Nueva York: Gmyter, 1982); M. Cohen, *The Shiur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1983); J. Greenfield, «Prolegomenon» en: H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (Nueva York: KTAV, 1973) xi-xlvii; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14) (Leiden: Brill, 1980); I. Gruenwald, I. M. Smith, *The Hekhaloth Literature in English* (Chico: Scholars Press, 1983); D. Halperin, *The Faces of Chariot: Early Jewish Responses to*

*Ezekiel's Vision* (TSAJ, 16) (Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); D. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature* (New Heaven: American Oriental Society, 1980); M. Idel, «Enoch is Metatron» *Immanuel* 24/25 (1990) 220-40; L. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies* (Nueva York: Schocken Books, 1977); N. Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text* (Albany: University of New York Press, 1989); M. Morgan, *Sepher ha-Razim: The Book of Mysteries* (Chico: Scholars Press, 1983); C. Morray-Jones, «Hekhaloth Literature and Talmudic Tradition; Alexander's Three Test Cases» *Journal of Jewish Studies* 22 (1991) 1-39; C. Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS, 27) (Atlanta: Scholars Press, 1985); A. Orlov, «Titles of Enoch-Metatron in 2 Enoch» *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18 (1998) 71-86; P. Schäfer, M. Schlüter y H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhaloth-Literatur* (TSAJ, 2) (Tubinga: Mohr Siebeck, 1981); P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God* (Nueva York: State University of New York, Press, 1992); P. Schäfer et al., Übersetzung der Hekhaloth-Literatur (4 vols.) (TSAJ, 17, 22, 29, 46) (Tubinga: Mohr Siebeck, 1987-95); G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1965); G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York: Schocken Books, 1954); N. Sed, «Les traditions secrètes et les disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai», *Revue de l'Histoire des Religions* 184 (1973) 49-66; M. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism An Analysis of Maaseh Merkavah* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1992).

22 Sobre la interiorización de las visiones transformativas ver: A. Golitzin, «Liturgy and Mysticism: the Experience of God in Eastern Orthodox Christianity» *Pro Ecclesia* 2 (1999) 159-86; Ieromonah A. Golitzin, «Forma lui Dumnezeu si Vedera Slavei. Reflectii Asupra Contraversei Antropomorfite Din Anul 399 D. Hr.», en: Ieromonah A. Golitzin, *Mictagogia. Experienta lui Dumnezeu in Ortodoxie* (Sibiu: Deisis, 1998), 184-267; N. Sed, «La shekinta et ses amis araméens» Cahiers d'Orientalisme XX (1988) 133-142.

23 G. Quispel, *Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (SNT 15) (Leiden: Brill, 1967), 57-58.

24 Hay cuatro colecciones medievales bizantinas de homilías de San Macario. Tres de ellas aparecieron en ediciones críticas. La Colección I fue publicada en *Makarios/Simeon. Redenund Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)* (2 vols.; ed. H. Bertold, GCS) (Berlín: Academie-Verlag, 1973). La segunda Colección aparece en: H. Dörries, E. Klostermann, y M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios* (PTS, 4) (Berlín: De Gruyter, 1964). La tercera Colección aparición en *Neue Homilien des Makarios/Simeon aus Typus III* (eds. E. Klostermann y H. Berthold) (TU, 72) (Berlín: Akademie-Verlag, 1961) y *Pseudo-Macaire. Œuvres spin'tuelhs*, vol. I: *Homelies propres a la Collection III* (ed. V. DESPREZ; SC, 275) (París: Editions du Cerf, 1980). En nuestras referencias el número romano designara la Colección, seguido de números arábicos que designarán la homilía específica y sus secciones.

25 Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* (G. A. Maloney, S.J.) (trad.), (Nueva York: Paulist Press, 1992), 97. H. Donies *et al. Die 50 Geistlichien Homilien des Makarios* (PTS, 4) (Berlín: De Gruyter, 1964), 107-108.

26 Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter,* 100.

27 Es importante notar que Gn 1,26 enfatiza que el *slm* de Adán fue creado de acuerdo con la propia *slm* de Dios, siendo una especie de «imitación» luminosa del glorioso *slm* de Dios. Algunos estudiosos argumentan que «de esta manera, la semejanza que Adán y Dios

compartieron no es física, en el sentido de tener un cuerpo, pero luminosa». D. H. Aaron, «Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of Luminous Adam» *Harvard Theological Review* 90 (1997), 303[1].

[28] Sobre la discusión en relación al vestido/imagen/cuerpo luminoso de Adán ver: Aaron, «Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam», 299-314; S. Brock, «Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition», *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstatter Beitrage, 4) (Ratisbona: Friedrich Pustet, 1982), 11-40; A. DeConick, J. Fossum, «Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas», *Vigiliae Christianae* 45 (1991) 141; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.) (Fidadelfia: The Jewish Publication Society of America, 1955), 5.97; A. Goshen Gottstein, «The Body as Image of God in Rabbinic Literature», *Harvard Theological Review* 87 (1994) 17 1-195; B. Murmelstein, «Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre», *Wiener Zeitschrift die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928) 255[1].

[29] J. Fossum, *The Image of the Invisible God* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 30) (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 15. Ver también: A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel* (Stuttgart: Calwer, 1922), 299; M. Black, «The Pauline Doctrine of the Second Adam», *Schottish Journal of Theology* 7 (1954) 174-9; R. Scroggs, *The Last Adam* (Fidadelfia: Fortress, 1966), 97-99[1].

[30] Ver por ejemplo 2 Cor 4,4 «...la luz del evangelio de la gloria de Cristo, quien es la imagen de Dios...»

[31] H. A. W. Meyer, J. Weiss y J. Behm entienden el concepto paulino de μορφή como la gloria divina (δόξα). Estos autores creen que «en el sentido paulino, Cristo fue desde el comienzo no otro sino la *khwd,* δόξα de Dios mismo, la gloria y el brillo de su ser, el cual aparece casi como una hipostasis independiente de Dios y aun así de manera íntimamente conectada con Dios». Más sobre este tema: R. P. Martin, *Carmen, Christi, Philippians 2.5-11 in Recent lnterpretation and the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 104-105. Uno de los mayores exponentes de esta hipótesis es: J. Behm, en Kittel's *TDNT,* quien argumenta que lo que se afirma respecto a la forma de Dios en Flp 2,6 se corresponde de cerca con Jn 17,5 sobre la gloria la cual «Yo tenía contigo [Dios]antes de que el mundo existiera». *TDNT,* 4.751[1].

[32] Estudiosos bíblicos sostienen que μορφή y εἰκών se podrían ocupar de manera intercambiable en los LXX y en las Cartas paulinas. Por ejemplo, una investigación de la conexión que se da en el AT entre los términos *slm* y *dmwt* a la luz de su traducción en los LXX como μορφή lleva a algunos estudiosos a creer que «μορφή en Flp 2,6 se relaciona inmediatamente con el concepto de εἰκών, ya que la raíz semítica de la palabra *slm* correspondería a cualquiera de las dos palabras griegas». Para más detalles: Martin, *Carmen, Christi, Philippians 2.5-11 in Recent lnterpretation and the Setting of Early Christian Worship*, 108. Acerca de la discusión sobre el cuerpo/imagen de Cristo en el pensamiento paulino: J. Fossum, *The Image of the Invisible God* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 30) (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995[1]).

[33] J. Fossum observa que en algunos círculos gnósticos «"la luminosidad", la "imagen", o la "semejanza" de Dios, bajo la cual el cuerpo humano fue creado, aparece como una entidad

separada, incluso como una hipostasis». Para más detalles: Fossum, *The Image of the Invisible God,* 161.

34 G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead* (Nueva York: Schoken Books, 1976), 2641.

35 S. Brock, «Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition», 11-401.

36 Sobre la controversia antropomórfica ver: E. A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992); G. Gould, «The Image of God and the Anthropomorphite Controversy in Fourth Century Monastecism», en: R. J. Daly (ed.), *Origenianan Quinta* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV) (Lovaina: Leuven University Press, 1992), 549-5571.

37 Sobre las polémicas anti-antropomórficas ver: E. A. Clark, «New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies», *Church History* 59 (1990) 145-162; L. Hennessey, «A Philosophical Issue of Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality», en: R. J. Daly (ed.), *Origenianan Quinta* (Bibliotheca Ephemeridum Theoogicarum Lovaniensium, CV) (Lovaina: Leuven University Press, 1992), 373-380; J. A. McGuckin, «The Changing Forms of Jesus», en: L. Lies (ed.), *Origeniana Quarta* (Inssbrucker Theologische Studien, Bd. 19) (Viena: Tyrola-Verlag, 1987), 215-222; D. L. Paulsen, «Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses», *Harvard Theological Review* 83:2 (1990) 105-116; G. Stroumsa, «The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position», *Religion* (1983) 345-3581.

38 Desarrollos antropomórficos similares están también presentes en el misticismo judío post-bíblico con su gradual elaboración del concepto *slm.* En la tradición judía, el concepto de *slm* jugó un papel importante en el desarrollo antropomórfico. En efecto, *slm* fue entendido no simplemente como una «semejanza» abstracta, sino con un fuerte significado corporal. Ver: Alon Goshen Gottstein, «The Body as Image of God in Rabbinic Literature» *HTR* 87 (1994) 174. Ver también: Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead,* 251-273. La investigación de Gottstein revela, a través de números textos rabínicos, el entendimiento corporal de *slm.* El autor argumenta que en algunas ocasiones *slm* es intercambiable con otros conceptos corpóreos como *dmwt*. Hablando del significado corporal de *slm* Gottstein sostiene: «... *tselem* de Adán es su cuerpo luminoso. En otras fuentes como es la historia de Hillel lavando su cuerpo [LvR 34,3], el *tselem* se refiere al cuerpo físico. *Tselem* se puede referir, entonces, a diversos niveles o aspectos, todos los cuales apuntan al cuerpo físico. Propongo que estos distintos niveles, o cuerpos, se reflejan uno al otro. El cuerpo físico es reflejo del cuerpo de luz. Este tipo de proceso graduado que encontramos puede ser un modelo para dos formas de hablar sobre el *tselem*. El *tselem* en su forma original pudo haberse perdido, pero un reflejo menos brillante de su forma todavía estaría presente en el cuerpo físico lo que nos permite seguir hablando del *tselem*». Goshen Gottstein, «The Body as Image of God in Rabbinic Literature», 188. Y es que la literatura rabínica nos da un número importante de referencias sobre la luminosidad original del *tselem* de Adán. Uno de estos ejemplos se encuentra en LvR 20,2 en donde «Resh Lakish, en nombre de R. Simeon, el hijo de Menasya, dijo: La manzana del talón de Adán eclipsaba el globo del sol, ¡cuánto más el brillo de su rostro! No necesitas maravillarte. De una manera ordinaria si una persona hace bandejas, una para él y otra para su casa, ¿a cuál hará más hermosa? ¿No será la suya? De manera similar, Adán fue creado para el servicio del Santo, bendito sea, y del globo del sol para el servicio de la humanidad». H. Freedman, M. Simon (trads.), *Midrash Rabbah* (10 vols.)

(Londres: Soncino Press, 1939), 4. 252. Otro texto importante lo encontramos en GnR 20,12 que nos dice que el rollo de Rabbi Meirs lee «vestidos de luz» en vez de «vestidos de piel», implicando que después de la caída Adán no había perdido del todo su luminosidad: «En la Torá de R. Meir está escrito: "Vestidos de luz", esto se refiere a los vestidos de Adán que eran como antorchas radiantes, desde lo alto hasta lo bajo». Freedman, Simon (trads.), *Midrash Rabbah* (10 vols.), 1.171.

[39] *The Philokalia,* 4, 377.

[40] Una tradición aggádica, que sobrevivió en el ambiente siriaco, explica el por qué Adán y Eva descubrieron su desnudez solo después de su caída. De acuerdo con esta tradición, esto sucedió porque solo cuando ellos trasgredieron el mandamiento de Dios, perdieron su resplandor, sus "vestidos de luz" que los prevenían de ver sus cuerpos "físicos" desnudos. Por lo tanto, la luminosidad de la primera pareja servía como una pantalla que ocultaba su forma original. Gregorio de Palamas, claramente, ocupa esta tradición.

[41] «Aunque todavía tenemos la imagen de Dios en mayor medida que los ángeles, sin embargo, en lo que respecta a la semejanza de Dios, estamos muy lejos de ellos». *The Philokalia* 4.376.

[42] Ibíd., 4.376.

[43] J. S. Romanides, «Notes on the Palamite Controversy and Related Topics» *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963-1964) 186-205 y *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963-1964), 235.

[44] Ibíd., 235.

[45] Sobre la conexión de Moisés con la teología del *Kabod* ver: A. Orlov, «Ex 33 on God's Face: A Lesson from Enochic Tradition» *Society of Biblical Literature* 2000 *Seminar Papers* (SBLSP, 39) (Atlanta: Scholars, 2000), 130-147.

[46] Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter,* 102; Dörries *et. al.*, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios,* 114.

[47] El motivo de la gloria de Dios cubriendo a alguien está presente también en otro pasaje donde Macario habla en los siguientes términos del rostro resplandeciente de Moisés: «Porque el bendito Moisés nos proporciona con una cierta clase a través de la gloria del Espíritu que cubría su semblante al cual nadie podía mirar con firmeza (II, 15.10)». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter,* 74.

[48] En la literatura rabínica las tradiciones sobre Moisés como la contraparte luminosa de Adán también están presentes. Gottstein señala que «la cualidad luminosa del *tselem* es la base para comparar a Moisés con Adán en varios textos rabínicos». Gottstein, «The Body as Image of God in Rabbinic Literature», 182. DtR 11,3 atestigua dichas tradiciones: «Adán dijo a Moisés: "Yo soy más grande que tú porque Yo he sido creado a imagen e Dios". ¿De dónde es esto? Porque está dicho: "y Dios creó al hombre a su imagen" (Gn 2,7). Moisés replicó: "Yo soy por lejos superior a ti porque el honor que se te dio se te quitó posteriormente, como está dicho: pero el hombre (Adán) no soportó el honor (Sal 49,13), pero en lo concerniente conmigo, la faz radiante que Dios me dio todavía permanece en mí. ¿Cómo es esto? Porque está dicho: "su ojo nunca se

obscureció, ni perdió su vigor" (Dt 34,7)». Freedman, Simon (trads.), *Midrash Rabbah* (10 vols.) 7. 173. Gottstein también nos aporta con otro pasaje midrásico tomado de *Midrash Tadshe* 4 donde Moisés se presenta de nuevo como la contraparte del luminoso Adán: «Así como sucedió en la creación del mundo, el Santo, bendito sea, también realizó milagros para Israel cuando ellos huían de Egipto... En el comienzo "Dios creo al hombre a su imagen", y en el desierto: "y Moisés no sabía que la piel de su rostro brillaba"». A. Jellinek, *Bet ha-Midrash* (6 vols.) (Jerusalén: Wahrmann, 1967), 3.168[1].

[49] Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* 79[1].

[50] Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter,* 37.

[51] Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* 79[1].

[52] Los relatos originales de la transfiguración de Cristo en los sinópticos parecen estar influenciados por el paradigma del *Kabod* en su forma clásica del Ex. Varios detalles del relato apuntan a este sentido: la visión se realizó en una montaña, la presencia de Moisés, la nube luminosa que cubre a los visionarios, una voz que viene desde una nube y el rostro luminoso de Cristo. Sobre la tipología mosaica en los relatos sinópticos de la Transfiguración ver: J. A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Studies in the Bible and Early Christianity, 9) (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1986), 1-19; J. Markus, *The Way of the Lord* (Louisville: Westminster/John Knox, 1992), 80-93; M. E. Thrall, «Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration» *New Testament Studies* 16 (1969-1970) 305-317[1].

[53] El verbo en los relatos sinópticos implica que el cuerpo de Jesús sufrió una metamorfosis. J. Behm, *TDNT* 4.755-457[1].

[54] Otro importante testimonio sobre el cuerpo de luz del Señor es la *Homilía Pseudo-Clementina* 17.7 que describe la brillante radiación del Cuerpo de Cristo en conexión con la imagen de Cristo: «Porque él tiene forma, y tiene todas las extremidades, y exclusivamente por el bien de la belleza, y no para su uso. Porque Él no tiene ojos para ver con ellos; porque Él ve en todas direcciones, ya que Él es incomparablemente más brillante en Su cuerpo que el espíritu visual que está en nosotros, y Él es más espléndido que todo, de modo que en comparación con Él la luz del sol puede ser considerada como oscuridad. Ni tiene oídos para oír; porque Él oye, percibe, mueve, energiza, actúa en todos lados. Pero Él tiene la forma más hermosa a causa del hombre, para que los de corazón puro puedan verlo, para que puedan regocijarse porque sufrieron. Porque Él moldeó al hombre a su propia forma como el sello más grandioso, para que él sea el gobernante y señor de todo, y para que todos estén sujetos a él. Por lo tanto, juzgando que Él es el universo, y que el hombre es su imagen (porque él mismo es invisible, pero su imagen es visible), el hombre que desea adorarlo honra su imagen visible, que es el hombre». Roberts, Donaldson (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, vol. VIII, 319-320. Es importante llamar la atención que aquí la luminosidad de Cristo esta puesta en relación con la creación de Adán a la imagen de Dios. La siguiente frase vale la pena retenerla, «Él es incomparablemente más brillante en Su cuerpo que el espíritu visual que está en nosotros», porque puede referirse a la correspondencia entre el cuerpo luminoso del Señor y el *tselem* adámico[1].

[55] Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter,* 122-123; Dörries *et al.*, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios,* 149-150[1].

[56] En *Princ.* 2.3.7, Orígenes destaca que los mejores y más puros espíritus tienen algún tipo de cuerpo que cambia de acuerdo con sus méritos a una condición más etérea. El autor interpreta «cambio» en 1 Cor 15,52 como «brillar con luz»[1].

[57] Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter,* 122-123; Dörries *et al.*, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios,* 149-150[1].

[58] Vale la pena llamar la atención que san Macario utiliza la imagen del «cubrir» no solo para referirse a los cuerpos físicos de aquellos cristianos, sino que también a sus almas, las que de acuerdo a su pensamiento van «a ser cubiertas con la belleza inefable de la gloria luminosa de Cristo». Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter,* 37[1].

[59] Ibíd., 122-123; Dörries *et al.*, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios,* 149-150[1].

[60] Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter,* 44[1].

## Capítulo IV

# El imaginario del templo en el proceso de internalización de la experiencia religiosa en el cristianismo primitivo

*Tomás García-Huidobro, S. J.*[1]

## Introducción

Hasta ahora hemos visto que, en el complicado proceso de internalización de la experiencia religiosa en el cristianismo primitivo, una determinada cristología donde se enfatiza el carácter adámico («imagen») y divino («gloria») de Cristo, con la consecuente idea de la «comunicación de idiomas», resulta fundamental para entender esta dinámica. También hemos visto que, junto con este elemento cristológico, la influencia neoplatónica resulta esencial. En el presente capítulo añadiremos otro elemento: el litúrgico. En el judaísmo del segundo templo, la reflexión sobre la figura del sumo sacerdote y el templo, en especial del Santo de los santos, no solo era expresión de una rica experiencia simbólica y litúrgica, sino que era también la manifestación sensible de una elaborada cosmología que ponía en lo más alto al Santo de los santos celestial donde se manifestaba la gloria divina a través del trono, el altar y el intermediario o sumo sacerdote celestial. Todo este escenario, tanto en Jerusalén como en los cielos, fue

el que progresivamente se internalizó en el corazón del creyente tanto en el judaísmo como en el cristianismo. En el segundo caso la figura de Jesús, como nuevo Sumo sacerdote, templo y presencia de Dios, resultará fundamental. Comencemos, entonces, viendo de manera sumaria las principales características del templo de Jerusalén, y dentro de este, del Santo de los santos[1].

## 1. El templo de Jerusalén y el Santo de los santos

Luego de la destrucción del primer templo, y del consecuente exilio en Babilonia, llegó el tiempo para los líderes de Judea, bajo el dominio persa, de regresar a Jerusalén y reconstruir el santuario. La escasez de fuentes no nos permite decir mucho de la política de los persas en relación con los pueblos conquistados[1].

En el caso de Judea, parece fuera de duda que Ciro, primero, y luego Darío, aprobaron la reconstrucción del templo en Jerusalén. La falta de certeza histórica se extiende, sin embargo, a la cronología de la reconstrucción del templo puesto que incluso las fuentes bíblicas no son claras al respecto[2]. Y tampoco podríamos decir mucho en relación con la apariencia física del templo reconstruido. Entre las escasas fuentes que poseemos podríamos nombrar a Josefo, quien copia la descripción que Hecateus de Abdera, un escritor griego del tiempo de Alejandro Magno y Ptolomeo I, hace del templo de Jerusalén[3]; la *Carta de Aristeas*[4]; o el libro del Eclo[5]. La información que poseemos sobre el templo como espacio físico se acrecienta considerablemente a partir de las obras de ampliación en el tiempo de Herodes el Grande. Las fuentes corresponden principalmente a Josefo quien cuenta cómo, hacia el año

18 del reinado de Herodes (20 a.C.), este comenzó las obras con la intención de convertir al templo en la más magnífica de las obras arquitectónicas. Se contrataron más de diez mil obreros especializados, se procuraron mil carros para el traslado de piedras y se instruyó a mil sacerdotes para que pudieran trabajar en los lugares a los que solo ellos tenían acceso (*Ant*. XV, 11, 2[1])[6].

> Con respecto al templo en sí mismo, y siguiendo la descripción de Josefo (*Ant*. XVI, 11, 5) tres eran los espacios fundamentales que lo dividían. El primero era un gran espacio o *soreg*, compuesto por varios patios o atrios, que representaba el lugar abierto que rodeaba al tabernáculo. Dentro de este gran espacio, y hacia fuera, se encontraban los pórticos, que consistían en dos filas de columnas, ciento setenta y dos en total, que en el noroeste se juntaban con la Fortaleza Antonia. Las columnas eran tan gruesas que para abrazarlas debían juntarse tres hombres por las manos. Generalmente en estos pórticos se hallaba una gran multitud bulliciosa en febril actividad, gentiles y judíos, mercaderes y cambistas. Más hacia adentro se encontraba un segundo patio, «el de las mujeres», donde todo israelita podía orar y estudiar la ley bajo condición de estar purificado. Ningún gentil podía entrar bajo pena de muerte. Al final de este lugar, y siempre hacia dentro, se encontraban unas escaleras que ascendían hacia la Puerta de Nicanor, desde donde se accedía al atrio de los israelitas. Este nuevo atrio era largo y estrecho, y solo podían permanecer en él los israelitas varones. Dos habitaciones se encontraban en los extremos de este atrio, al norte la llamada Finehas, donde se guardaban los vestidos litúrgicos; al sur, la llamada de los Havitin, donde se preparaban las ofrendas comestibles. Desde el atrio de los israelitas se podía acceder a otro patio, reservado solo para los sacerdotes y levitas, en donde se practicaban los sacrificios. Es un lugar más sagrado, más solemne, en el que diariamente se sacrificaban animales. Al suroeste de este patio se encontraba la habitación del Sacrificio del cordero; al sureste la de los que hacían el pan de la proposición; al noreste la que contenía los restos del antiguo altar profanado; y al noroeste la del ritual de la inmersión[1].

La segunda parte dentro de la división tripartita del templo era el lugar santo o tabernáculo. De acuerdo con Mid 4,7, el tabernáculo tenía la forma de un león, angosto en la parte trasera y ancho en la parte delantera. La fachada del tabernáculo estaba adornada con cuatro columnas y la puerta abierta dejaba ver un velo de grandes proporciones en el fondo. Entre las vigas del cielo se contemplaban coronas de oro. El techo era plano, las paredes de la sala estaban cubiertas de oro y el piso era de mármol. En su interior se guardaban algunos objetos sagrados muy valiosos, como el Altar de oro de los perfumes, el

candelero y la mesa de los panes de la proposición. Distintas habitaciones componían el tabernáculo, siendo el Santo de los santos la más importante[1].

> La tercera parte, dentro de la división tripartita del templo, es precisamente el Santo de los santos, una pequeña habitación de 20 × 20 cubos que se encontraba separada del tabernáculo por dos velos. En el Santo de los santos se pensaba que habitaba el Dios de Israel. Este era el lugar sagrado por antonomasia. Nadie podía entrar en esta habitación salvo el sumo sacerdote una vez al año, para la celebración del Yom Kippur[7][1].

Lo más probable es que el Santo de los santos haya sido una habitación vacía por cuanto nada se nos dice del arca de la alianza o de otros utensilios sagrados en las escasas fuentes que tenemos (Ez 40-48; 2 Mac 2,4-8; *Gue*. 1. 7. 6; *Ant*. XIV, 4, 4)[8]. Este hecho, sin embargo, no impedía que algunas personas, como Filón de Alejandría o el autor de Hebreos, dieran por sentada la presencia del arca de la alianza por el elevado valor simbólico de la misma. De acuerdo al autor de Hebreos, dentro del arca de la alianza se encontraría una jarra de oro con maná, la vara florecida de Aarón (Nm 17,23) y las tablas de la alianza (Heb 9,4) (Ex 25,16; Dt 10,2). El arca de la alianza consistía en un cofre hecho de acacia, cubierto de oro y con cuatro anillos en cada costado para levantarlo y transportarlo con dos báculos (Ex 25,10-15; 37,1-5). Por encima del arca se encontraban dos figuras de querubines de la gloria, cubriendo con sus alas el lugar del perdón (Heb 9,5). El arca, como asiento de misericordia, era fundamental en la fiesta del Yom Kippur en relación con la expiación de los pecados (Lv 16). La cubierta del arca junto con los querubines constituía no solo el lugar sobre el cual se expiaba por los pecados del pueblo (Ex 25,17.21; Filón, *De Cher.* 25; *De Vita Mos*. II, 95), sino que también el trono divino sobre el que descansaba la gloria de Dios (Ex 25,22; Nm 7,89). Y es que tal como lo expresa Isaías, el Dios de Israel está entronizado sobre los querubines (Is 37,16). Recordemos que Moisés, cuando entraba al tabernáculo para

conversar con Dios, escuchaba una voz que le hablaba desde el asiento de la misericordia, esto es, desde el arca de la alianza, entre los dos querubines (Nm 7,89). De acuerdo con estas tradiciones la gloria de Dios habitó dentro del tabernáculo, entre los dos querubines, desde el momento en que Moisés lo construyó (Ex 40,34-38). Lo mismo se señala, equiparando la nube con la gloria divina, cuando Salomón consagró el templo en 1 Re 8,10-11:

> Cuando los sacerdotes salieron del santuario —pues la nube había llenado el templo de Yavé—, los sacerdotes no pudieron permanecer ante la nube para completar el servicio, pues la gloria de Yavé llenaba el templo de Yavé» (ver también Sal 26,8; 27,4-5; 68,35; 132,7; Ez 37,27[1]).

La gloria de Dios también se asimila a la luminosidad[9], especialmente a través de Is 9,2; 60,1-2. Esto lo recogerá el profeta Ezequiel:

> En aquel momento la gloria del Dios de Israel llegaba por la parte de oriente; emitía un ruido como de aguas caudalosas, y la tierra resplandecía de su gloria [...] La gloria de Yavé entró en el templo por el pórtico oriental. El espíritu me levantó y me introdujo en el atrio interior, y advertí que la gloria de Yavé llenaba el templo (Ez 43,2.4-5[1]).

Señalemos, para precisar, que para otras tradiciones el trono de Dios se ubicaba en los cielos (Dt 26,15; Sal 11,4; 74,7; Hab 2,20; Jr 17,12) puesto que, y siguiendo las palabras de Salomón: «¿Habitará Dios con los hombres en la tierra? Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos este templo que yo te he construido!» (1 Re 8,27). Para ellos, el arca no era un trono, sino simplemente una caja donde se guardaban objetos sagrados (Dt 10,1-5; 1 Re 8,9). Ahora bien, de acuerdo con estas tradiciones, es el Nombre de Dios quien habita en el templo: «Él constituirá una casa para mi Nombre y yo consolidaré el trono de su realeza para siempre» (2 Sm 7,13)[10]. En todo caso, no existiría una división absoluta entre quienes veían a Dios habitando en

los cielos y los que lo veían habitando en el templo de Jerusalén. De hecho, algunos textos, como el Sal 11,4, apunta a las dos realidades coexistiendo simultáneamente: «Yavé en su santo templo, Yavé en su trono celeste; sus ojos ven el mundo, sus pupilas examinan a los hombres»[1].

Además de la santidad del trono o arca de la alianza en el Santo de los santos, otros factores explicaban la santidad del templo: su ubicación geográfica[11], su relación con el Jardín del Edén[12] y con el cosmos[13][1].

El templo de Jerusalén era también un lugar santo porque era como un espejo del templo celestial donde habitaba (al mismo tiempo que en Sion) la divinidad. En ese sentido, el templo celestial, al igual que el de Jerusalén, es una estructura ordenada en dirección al Santo de los santos, el lugar donde habita Dios sentado en su trono de misericordia y justicia. Así, en el *Libro de los vigilantes* (*1En* 1-36) el templo celestial constaría de tres espacios (lo mismo que el templo en Jerusalén): el primero estaría contenido por el muro de un edificio construido con granizo (Is 30,30; Job 38,22; Ez 38,22) y rodeado de lenguas de fuego (*1En* 14,9) que correspondería a la muralla exterior que protege los patios interiores del templo de Jerusalén, dentro de los cuales los gentiles no pueden entrar. Una vez traspasada esta muralla de llamas, se llega a una mansión hecha de granizo y cuyos muros son como planchas de piedra (*1En* 14,10). Este edificio es el palacio o templo celestial y corresponde al Lugar santo o Tabernáculo en Jerusalén. Los muros y el piso son como la nieve (*1En* 14,10; Job 38,22); el techo de la casa lo tejen truenos y relámpagos; su cielo es de agua (*1En* 14,11), la puerta, de fuego ardiente, con sus llamaradas rodea el palacio (*1En* 14,12), y este en su interior es, a la vez, caliente como un horno y frío como un nevero (*1En* 14,13). Finalmente, y atravesando una última puerta, se llega a un palacio aún más magnífico en esplendor, gloria y majestad que el

anterior (*1En* 14,15-16). Se trata del Santo de los santos del templo celestial. Este nuevo palacio está todo hecho de llamaradas de fuego (*1En* 14,15); en la parte superior resuenan truenos y relámpagos, y sobre él no aparecen querubines de fuego como en *1En* 14,11. En el Santo de los santos se encuentra el trono de Dios (el Carro o mercabá) que tiene su contrapartida terrenal en el arca de la alianza. Es un sitial elevado (Is 6,1 y Ez 1,26), hecho como de cristal, cuyo contorno es de sol brillante (Ez 1,16; Dn 7,9) y en el cual hay una imagen como de querubín (*1En* 14,18). De él emanan ríos ardientes que impiden contemplarlo con nitidez (Ex 38,20). Allí se encuentra la «gran gloria», cuyo vestido es más brillante que el sol y más blanco que la nieve (*1En* 14,20). Esto hace que ningún ángel ni ser carnal pueda mirarle a la cara (*1En* 14,21). Una gran hoguera le circunda, lo que impide que nadie se le acerque. Está rodeado de multitud de ángeles en pie, pero Él no necesita consejo de nadie (*1En* 14,22). Los más santos de entre ellos no se separan de Dios ni siquiera de noche (*1En* 14,23[1]).

La santidad del Santo de los santos en el templo celestial también se expresa en Heb donde la superioridad de la nueva Alianza inaugurada por Cristo se fundamenta precisamente porque se consumó allí. Efectivamente «Cristo no entró en un santuario hecho por mano humana, en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante el acatamiento de Dios en favor nuestro» (Heb 9,24; ver también Heb 8,2.5; 9,11). Una vez en el templo celestial, Jesús se dirige de inmediato al Santo de los santos para sentarse en el trono a la «derecha de Dios» (Heb 1,3[1]).

El sentarse a la derecha implica el uso del Salmo real 110 para explicar la resurrección como la transformación de Jesús quien ha sido entronizado y ungido sumo sacerdote. Recordemos que este salmo describe, por una parte, la entronización (Sal 110,1: «siéntate a mi derecha») a través de la cual el rey davídico llega a ser «hijo de Dios» diciendo que este lo ha «engendrado como rocío, desde el seno de la aurora» (Sal 110,3). Por otra parte, Dios

promete que este rey «será sacerdote para siempre a la manera de Melquisedec» (Sal 110,4). El rey tendría así una doble función: la real y la sacerdotal[14].

En el Ap, el visionario contempla el trono delante del cual había siete antorchas, los siete espíritus de Dios (Ap 4,1-4); los querubines rodeaban el trono (Ap 4,5-8); y delante del trono, el mar (Ap 4,6; 15,2)[15]. En 4Q403 20-21-22.2.6-11 se describe cómo los querubines caen delante del trono y alababan a Dios. Un detalle importante es que cuando se levantan

> el sonido de un silencio divino (קול דממת אלוהים) es escuchado, entonces un tumulto de júbilo como sus alas es levantado. En el sonido del silencio divino, ellos alaban la imagen del carro-trono sobre el firmamento de los querubines y ellos cantan el esplendor del firmamento radiante debajo del asiento de su gloria (מושב כבודו). Y cuando las ruedas van, los santos ángeles regresan. De entre las ruedas de su gloria, como la apariencia del fuego, avanzan los espíritus santos. Corrientes de fuego aparecen rodeándolo [...] Y allí hay un sonido de bendito silencio en el tumulto de sus movimientos, y ellos alaban Su santidad mientras retornan en sus pasos. Cuando se levantan, ellos se levantan maravillosamente, y cuando se asientan, ellos se detienen. El sonido de las gozosas alabanzas se hacen silencio, y allí hay silencio de las bendiciones divinas en todos los campos de los elohim.

Consideremos también el Siddur Rabba di-Bereshit (líneas 40-46) en las Shiur Qomah donde los ángeles, el Joven, y las hayyot rodean el trono de gloria, entonces una de las hayya exclama con una fuerte voz, una voz de silencio: «¡Solo al trono yo exaltaré sobre Él»[16].

Volviendo al templo de Jerusalén, podemos ir concluyendo que era el espacio sagrado por excelencia. Desde el Santo de los santos, el lugar de la presencia divina, emanaba toda la santidad por los diferentes espacios del santuario hasta alcanzar todos los rincones de la tierra prometida de Israel. Es interesante reparar en el hecho de que todos los

elementos que definen la santidad del templo y el Santo de los santos («gloria de Dios», «Nombre de Dios», «luminosidad divina», «silencio») son fruto de relatos que suponen experiencias visionarias. Isaías, Ezequiel, el autor de Enoc, los visionarios del Qumrán, por nombrar algunos, han sido testigos de cómo el templo de Jerusalén es el reflejo de un santuario sublime en los cielos[1].

Esta santidad se predicaba también de las personas que servían en el templo. El sumo sacerdote no solo era el intermediario por antonomasia entre el cielo y la tierra, sino que era la personificación misma del templo. Desde él, los demás servidores, esto es, sacerdotes, levitas y seculares, participaban con distintos grados de proximidad del servicio divino. A continuación, nos detendremos a estudiar la figura del sumo sacerdote desde dos perspectivas: como intermediario entre los hombres y Dios, y como personificación del templo de Jerusalén[1].

## 2. El sumo sacerdote, intermediario entre Dios y el hombre

Como hemos dicho, la santidad del templo se extendía desde el Santo de los santos a todos sus espacios con los diversos servidores que atendían las necesidades de la casa de Dios[17]. En primer lugar, los sacerdotes[18] y levitas[19]. En segundo lugar, lo judíos hombres que se adentraban en el atrio de los israelitas, y finalmente, los judíos, hombres y mujeres, que alababan a Dios en el atrio de las mujeres. En todos los casos, el estado

de pureza era obligatorio[20]. A la cabeza de todos ellos se encontraba la figura del sumo sacerdote[1].

La primera característica para destacar del sumo sacerdote[21] es su carácter intermediario entre los hombres y Dios. En algún sentido, el sumo sacerdote servía de bisagra entre las realidades celestiales y las terrenales. En este rol intermediario los vestidos que usaba eran altamente simbólicos (para la fiesta del Yom Kippur, sin embargo, ocupaba otros[1]).

> La primera prenda era una túnica de lino blanca que era común para todo sacerdote. Sobre ella se vestía un manto llamado «robe», todo de azul, sin mangas, y adornado en su parte inferior con granados de azul, púrpura, carmesí y lino torcido que alternaba con campanillas de oro puro (Ex 28,31-36). Sobre este «robe» se encontraba una de las prendas más importantes del sumo sacerdote, el «efod»[22], conjunto de dos piezas unidas a la altura de los hombros mediante dos piedras de ónice, conocidas como «piedras de la memoria» (Ex 28,12), apoyadas sobre dos hombreras, con los nombres de los hijos de Israel grabadas en ellas (Ex 39,6). El «efod» estaba ricamente bordado con hilos de colores y se ceñía a la cintura con un cinto llamado «sash» (Ex 39,29), tejido con los mismos materiales (Ex 28,9-10). De la base de oro donde estaban puestas las piedras de ónice del «efod» salían dos cadenas que llegaban hasta la cintura y que sostenían otra prenda muy importante, el «choshen mishpat», llamada también «coraza del juicio» o «coraza de la decisión». Esta coraza hecha de oro y lana azul, purpura y escarlata, estaba cosida con lino y sostenía cuatro líneas de piedras horizontales por tres verticales (sumando 12 piedras). Cada una de estas piedras tenía grabada sobre ella el nombre de una tribu de Israel a la que representaba (Ex 28,17-21[1]).
>
> Por último, encontramos el «miter», turbante con el nombre de Dios grabado («Santidad al Señor»). Este constaba de una corona hecha de una sola pieza de oro solido que iba de oreja a oreja (Ex 28,38). El turbante estaba puesto de tal manera que dejaba espacio entre este y la corona. En este espacio se ponían las filacterias llamadas «tefillin» (Dt 28,37; Ex 39,27). En cuanto al turbante en sí, estaba hecho de lino blanco y medía aproximadamente 7 metros, envolviendo una y otra vez la parte superior de la cabeza del sumo sacerdote. En la parte superior del turbante, y de punta a punta, se llevaba además

> una tela de lana de color azul con tres líneas de oro horizontales con decoraciones florales[23].

Lo primero que podemos decir de estos vestidos sumo sacerdotales es que llevaban la creación a Dios. En efecto, en el Eclo se homologa al sumo sacerdote Simón con las rosas en los días de primavera, con los lirios junto al manantial, con el brote del Líbano en los días de verano, con el fuego e incienso en el incensario, con el vaso de oro macizo adornado con toda clase de piedras preciosas, con el olivo cargado de frutos y con un ciprés que se eleva hasta las nubes (Eclo 50,5-10). En Eclo 50,6-7 leemos que el sumo sacerdote «era como el lucero del alba en medio de las nubes, como la luna en su plenilunio, como el sol que brilla sobre el templo del Altísimo»[1].

> El resplandor de la luminosidad de estos cuerpos celestes se presenta de manera ascendente. Cada uno de estos cuerpos alaba el Nombre del Señor en el Sal 148,3. Es como si la creación manifestará sus alabanzas al Señor a través de los vestidos del sumo sacerdote[24].

Algo parecido leemos en Sab 18,24 donde se señala que «sobre sus vestiduras sacerdotales estaba el mundo entero». En Filón de Alejandría este tema aparece especialmente desarrollado en *De Vita Mos*. II, 117-135 donde, por ejemplo, el «robe»

> con los objetos adheridos en la parte de los tobillos, es símbolo de los tres elementos, aire, agua y tierra, de los que proceden y en los que viven todas las especies mortales y perecederas[25].

Además de llevar el cosmos a Dios, los vestidos del sumo sacerdote tenían la facultad de representar a la humanidad y al pueblo de Israel que imploraba delante de Dios. Estos mismos vestidos que reflejaban la creación, se creía, habían pasado de generación en generación llegando hasta Adán. Esta idea está bien atestiguada en distintas fuentes judías: J. Meg. 1,11; GnR 20,12; 97,6; NmR 4,8; Tanhuma B. Toledot 67; Bereshith 9; Aggadath Bereshith 42; PsJon de Gn 27,15; Tanhuma Toledot 12; Midras Abkir de Gn 3,21. Una fuente antigua de estas tradiciones la encontramos en Eclo 50,1 (versión hebrea) donde se describe al sumo sacerdote Simón como «la belleza» de su pueblo Israel; la misma expresión que el Eclo 49,16 ocupa para hablar de «la belleza» de Adán. Más aún, la misma palabra, *tip'ert*, describe los vestidos del sumo sacerdote en Eclo 50,11 o los de Aarón en Eclo 45,8 y en Ex 28,2.40. Todo esto nos dice que los vestidos del sumo sacerdote coinciden con los vestidos de Adán, ambos expresando una belleza sobrenatural[1].

Ahora, si bien es cierto que el sumo sacerdote encarna a la humanidad (Adán) delante de Dios, más relevante aún es el que lleve las plegarias del pueblo de Israel delante de la divinidad. En ese sentido, el significado de las «piedras de la memoria» de las hombreras, que contenían los nombres de los patriarcas, y las piedras de la «coraza del juicio» que contenían el nombre de cada tribu de Israel, era llevar el pueblo de Israel a la presencia de Dios (Ex 28,29; Eclo 45,11). En la misma línea, y de acuerdo con el Eclo 45,9, cuando las campanitas del «robe» del sumo sacerdote sonaban llevaban al pueblo delante de Dios[1].

Es importante destacar que este movimiento no es unidireccional. Dios también se ha aproximado al pueblo a través de los vestidos del sumo sacerdote. De acuerdo a b.Git, la inscripción de las dos piedras de ónice del «efod» es el resultado de la acción de una creatura llamada Shamir, la cual fue creada por Dios en la tarde del primer Sabbath para

tener delante de sí a los hijos de Israel. Esta tradición se encuentra en otras fuentes como b.Pes 54ab; Sifre Dt 355; Mekilta de Rabbí Ismael 653-660; PsJon de Nm 22,28; PRE 19,1. Filón de Alejandría, por su parte, atestigua que los nombres de los patriarcas en estas dos piedras de ónice estaban inscritos con letras que eran memoriales de la naturaleza divina. El mismo autor, y hablando de las doce piedras de la «coraza del juicio» o «coraza de la decisión», señala que se adecuan con toda propiedad al llamado lugar del Logos, ya que, simbolizando las variaciones y las estaciones del año, se ajustan a un racional principio de orden y regularidad (*De Vita Mos.* II, 125). Que estas piedras simbolicen el lugar del Logos implica un doble significado, por una parte, en el plano universal, se relacionan con las formas ejemplares incorpóreas y arquetípicas aprehensible por la inteligencia. Por otra, y en el plano de la naturaleza humana, se vinculan con las cosas visibles, que son imitaciones y copias de aquellas formas ejemplares, y con las cuales fue construido este mundo sensible (*De Vita Mos.* II, 127[1]).

Además de estas cualidades sobrenaturales, y de acuerdo con Ben Sirá, los vestidos del sumo sacerdote representan la gloria de Dios. En efecto, en Eclo 50,5 leemos la siguiente afirmación respecto al sumo sacerdote: «¡Qué glorioso era, rodeado de su pueblo, cuando salía detrás del velo!» (Eclo 50,5). Más adelante, en Eclo 50,11 leemos que, cuando el sumo sacerdote «se ponía la vestidura de fiesta y se revestía de sus espléndidos ornamentos, cuando subía al santo altar, él glorificaba la corte del Santuario»[1].

Esto quiere decir que la presencia y acción del sumo sacerdote inunda el santuario de la gloria de Dios. Además, fijémonos cómo en Eclo 50,7b el sumo sacerdote Simón es descrito

como «arcoíris que aparece en la nube» haciendo referencia a la gloria del Señor de Ez 1,28[26].

Agreguemos que para Ben Sira

> la dimensión divina de los vestidos se trasluce en la traducción griega de Eclo 45,12-13 donde la mitra del sumo sacerdote se describe como la gloria del honor, el trabajo de poder y la belleza perfecta, cualidades todas dadas por el Nombre divino inscrito en ella. El término «belleza perfecta» deriva del griego *Kosoumena horaia*, expresión difícil de traducir, pero que podrían tener relación con *Jub* (36,7) donde se nos dice que Dios creo el mundo por medio de su Nombre. Es decir, belleza perfecta podría hacer relación a la creación realizada de manera hermosa a través del Nombre de Dios. Los vestidos, entonces, llevan al pueblo la presencia divina del Nombre de Dios y de su capacidad creadora[27].

En la literatura del Qumrán también encontramos referencias a la relación entre los vestidos del sumo sacerdote y la gloria divina. En los *Cánticos del sacrificio sabático* (4Q403 23.2. línea 9-10), obra de carácter litúrgico, se comenta, en relación con los vestidos del sumo sacerdote, que «la sustancia del espíritu de gloria es como trabajo de Ofir, que difunde luz. Y todos sus ornamentos están puramente mezclados, como obra artísticamente trenzada». En la *Bendición del sumo sacerdote zadokita* (1QSb 4.22-28) el sumo sacerdote encarna la gloria de Dios en el contexto litúrgico del templo. C. Fletcher Louis[28] llama la atención sobre la línea 27 dirigida al sumo sacerdote: «[Dios] Te ha hecho santo entre tu pueblo, como lumbrera [que alumbra] el orbe con conocimiento y que ilumina la faz de los Numerosos». El sumo sacerdote refleja la gloria de Dios, convirtiéndose, más que en un representante de Dios, en su encarnación. Esto se refuerza especialmente en la línea 28 en la que se nos dice que el sumo sacerdote glorifica el Nombre de Dios y su santidad personificando su presencia en la comunidad: «serás consagrado para el Santo de los santos, porque

[serás santificado] para él y darás gloria a su nombre y a sus cosas santas»[1].

El sumo sacerdote, por lo tanto, era la figura más importante en el templo por cuanto tenía la capacidad de llevar delante de Dios la creación y el mundo de los hombres con sus suplicas y acciones de gracia; y, al mismo tiempo, de representar delante de los hombres cualidades divinas como la sabiduría y la gloria. Este rol intermediario entre el pueblo y Dios se vislumbra también en la figura del sumo sacerdote en el templo celestial. En el *Libro de los vigilantes,* por ejemplo, Enoc asciende al Santo de los santos en los cielos para interceder por los ángeles vigilantes. Este movimiento está lejos de ser banal. Recordemos que, de acuerdo con el mito de esta obra, el mal se explica a través de la figura de un ángel rebelde cuyo nombre es Semyasa o Azazel, según la tradición que adoptemos, junto al cual se encuentra una serie de ángeles que le siguen. La rebelión del ángel Semyasa y los suyos será el descender de los cielos para tener relaciones sexuales con las mujeres y engendrar hijos quienes fueron los gigantes (*1En* 6,1-7,6). La rebelión del ángel Azazel y los suyos será el descender a la tierra para enseñarles a los hombres una importante cantidad de conocimiento prohibido, como fabricar espadas, cuchillos, escudos, como embellecerse, hacer y deshacer conjuros, etc. (*1En* 8,1-4). Lo que tienen en común ambas tradiciones es el hecho de haber violado la estricta frontera que existe entre lo sagrado (o realidades celestiales) y lo terreno (o realidades humanas). El producto de tal infracción serán los gigantes quienes representan la desproporción y la destrucción precisamente porque son la mezcla del principio angelical (los ángeles vigilantes) y el terrenal (las mujeres). Ahora bien, si la separación entre la esfera celestial y la terrena es un valor tan importante en la obra es curioso que precisamente Enoc, un hombre, pueda ascender a los cielos hasta llegar al Santo de los santos celestial. Si puede hacerlo es porque tiene que

cumplir una función sumo sacerdotal, esto es llegar al Santo de los santos para interceder, en este caso, por los ángeles vigilantes[1].

El rol intermediario del sumo sacerdote en los cielos también se vislumbra en Heb donde se nos repite una y otra vez que, a través de su muerte expiatoria, Jesús ha entrado en el Santo de los santos celestial, más allá del velo santo (Heb 6,19), «donde está ahora ante Dios en favor nuestro» (Heb 9,24). El contexto de la intercesión permanente de Jesús es la fiesta del Yom Kippur o de la Expiación[29]. Uno de los sacrificios que se hacían durante esta celebración era el de un cabrito como ofrenda a Dios para la purificación o expiación del templo de todas las impurezas y pecados del pueblo de Israel (Lv 16,19). Lo expiatorio o purificatorio del sacrificio se daba cuando el sumo sacerdote tomaba la sangre del cabrito sacrificado y la llevaba dentro del Santo de los santos, para ofrecerla sobre el Arca de la Alianza (el trono de Dios), y luego la sacaba para untar y rociar alrededor del «tabernáculo del testimonio y el altar» (Lv 16,20)[30]. Jesús ha entrado en el Santo de los santos celestial, tal y como el sumo sacerdote entraba en el Santo de los santos del templo de Jerusalén, para ofrecer su sangre como la «decisiva expiación» (Heb 9,11-28) por los pecados del hombre. Las alusiones cultuales a la sangre se repiten una y otra vez en la Carta a los Hebreos (9,7.12.13.14.18.20.21.22; 10,4.19.29; 11,28; 12,20.24; 13,11), sin embargo, y tal como lo establece Heb 9,13-14, existe una gran diferencia entre «la sangre de los toros y machos cabríos y la sangre de Cristo». La primera, aunque es capaz de «santificar para la purificación de la carne» (Heb 9,14; 10,4), no está a la altura de la de Jesús que se «ofreció a sí mismo sin mancha a Dios para limpiar de la muerte las conciencias de los creyentes y para servir al Dios vivo» (Heb 9,14)[31]. Jesús como sumo sacerdote celestial ha expiado de una vez y para siempre por los

pecados de los hombres, al mismo tiempo que intercede permanentemente por ellos[1].

Por último, mencionemos que Filón de Alejandría llama al Logos el sumo sacerdote (*De Somn*. I, 215; *De Migr*. 102) cuya misión es mediar entre las cosas visibles e invisibles. En *Rer. Div*. 205-206 el filósofo señala que

> el Padre de todas las cosas ha otorgado a Su Logos, que es también su principal mensajero y el más elevado de todos en edad y en rango, la prerrogativa de ocupar una posición limítrofe entre las criaturas y el Creador. Inmortal, intercede suplicante por los afligidos mortales al tiempo que actúa como el embajador de un soberano ante sus súbditos. Se gloría de esa especial prerrogativa diciendo: «yo estaba entre el Señor y vosotros» (Dt 5,5), o sea, no soy ni increado como Dios ni creado como vosotros, sino que
>
> me encuentro a medio camino entre ambos extremos, como garantía para ambos[1].

Otros ejemplos de esta manera de entender el Logos se encuentran en *Quaest. Ex*, II, 94; *De Somn.* I, 216; *De Plant*. 8-9[1].

Las «teologías del templo», o lo que es lo mismo, toda aquella impresionante reflexión sobre el significado simbólico de su arquitectura, los levitas, los sacerdotes y, especialmente, los sumos sacerdotes está a la base del judaísmo del segundo templo. La vida litúrgica, sea que suceda en el templo o, a través de visiones, en los cielos, es evidentemente externa. El hombre, ya sea en Jerusalén o en las alturas, es un mero testigo de ella. Para el propósito de nuestra obra, sin embargo, es importante señalar que ya al final de este período del segundo templo, la «experiencia del templo» se ha comenzado a personalizar e internalizar. El primer paso en esta dinámica se da a través de una reflexión sobre la figura del sumo sacerdote. Y es que sus funciones y vestidos en sí mismos son un espejo del templo. En otras

palabras, el templo se va «encarnando» en la figura del sumo sacerdote. Pero lo que es más interesante, esta reflexión no solo es verdad en relación con el sumo sacerdote, sino que también en relación con los mártires que desde la época de los macabeos hasta el cristianismo serán figuras fundamentales. Un ejemplo excepcional lo constituirá Jesús, quien encarnará el templo, el rol intermediario del sumo sacerdote y sus funciones sacrificiales. A partir de esta cristología las condiciones estarán dadas para la internalización del templo en la experiencia cristiana[1].

## 3. Internalización del templo en la experiencia religiosa del creyente

Comencemos diciendo que algo interesante sucede cuando comparamos las propiedades simbólicas del templo con los vestidos del sumo sacerdote: existen suficientes paralelos que indican que el sumo sacerdote se entendía como una personificación del mismo santuario. En efecto, como hemos dicho más arriba, el templo de Jerusalén, al igual que los vestidos del sumo sacerdote, representaba el orden de la creación. Entre los ejemplos que dimos en la nota 12 de este capítulo estaba la relación entre el texto de la creación en Gn 1–3 con Ex 25–31 cuando Dios instruye a Moisés sobre la construcción del santuario. Estas ordenanzas, decíamos, siguen el patrón propio de la creación: son siete «discursos» que concluyen con el mandamiento de observar el sábado al séptimo día. Este paralelo está presente en fuentes como el midrás Abkir, en Yalkut I, 17, CantR 8; Tanj 2; PesHad 38[32]. También mencionamos a Josefo en *Ant*. III, 180 donde dice que el tabernáculo y todo lo que contiene estaba diseñado para «recordar y representar el

universo». Y, entre los numerosos ejemplos que encontramos en Filón de Alejandría, señalamos que en *De Spec. Leg*. I, 66 el filósofo declara que

> el más elevado y el verdadero templo de Dios es, a no dudarlo, el universo todo, el que tiene como santuario la parte más santa de todo cuanto existe, vale decir, el cielo; como ornamentos, los astros; y como sacerdotes, los ángeles, servidores de Sus potencias[1].

Lo mismo que el templo, los vestidos del sumo sacerdote, también representaban el orden de la creación como lo ejemplifica el Eclo 50,5-10; Sab 18,24 y *De Vita Mos*. II, 117-135. Así en Eclo 50,5-10 leemos:

> ¡Qué glorioso era, rodeado de su pueblo, cuando salía detrás del velo! Como lucero del alba en medio de nubes, como luna en su plenilunio, como sol resplandeciente sobre el Templo del Altísimo, como arco iris que brilla entre nubes de gloria, como rosa en los días de primavera, como lirio junto a un manantial, como brote del Líbano en los días de verano, [...] como olivo cargado de frutos, como ciprés que se eleva hasta las nubes[1].

Los vestidos del sumo sacerdote, sin embargo, no solo personifican la cualidad del templo como representación del orden de la creación, sino que además son manifestación de la gloria y luz divina que emanan del santuario en general (Sal 31,16; 50,2; 67,1; 80,1.3; Is 9,2; 60,1-2; Ez 43,2.4-5) y del Santo de los santos en particular. Y quizás lo más importante, así como según algunas fuentes el Nombre de Dios (2 Sm 7,13) o la presencia divina (Ex 25,22; 40,34; Nm 7,89; Is 37,16) habitaba en el Santo de los santos, así también el sumo sacerdote era portador de este en su turbante:

> Estará sobre la frente de Aarón [el Nombre de Yavé] siempre que deba cargar con los pecados cometidos por los hijos de Israel en todas sus oblaciones y sacrificios. Tendrá siempre esta lámina en su frente para atraerles la benevolencia de Yavé (Ex 28,38; 39,27[1]).

Ahora bien, la personificación del templo en la persona del sumo sacerdote tiene un paralelo muy importante en el judaísmo del segundo templo, especialmente a partir de la revuelta de los macabeos. Se trata de los mártires a quienes se entenderán como a los justos que encarnan el sacrificio para purificación del pueblo y de la tierra. En ese sentido, el mártir encarna no solo el animal sacrificado sino el sentido mismo del templo. En el apócrifo del *4 Libro de los Macabeos*, muy posterior a los hechos que narra, el autor ocupa una terminología explícitamente sacrificial y cultual para describir la eficacia de la muerte de los mártires. En la oración del mártir Eleazar antes de morir, escuchamos:

> se compasivo [Dios] con tu pueblo, y haz que nuestra condena sea suficiente por ellos. Haced que mi sangre sea por su purificación, y tomad mi vida a cambio de la de ellos (*4Mac* 6,28-29).

Más adelante, y después del martirio de nueve personas, el autor elabora un cuadro en términos culticos:

> el tirano [Antíoco IV] fue castigado y la tierra fue purificada; ellos [los mártires] fueron como rescate por el pecado de nuestra nación. Y a través de la sangre de estos devotos y sus muertes como sacrificio propiciatorio, la divina providencia preservó a Israel que previamente había castigado (*4Mac* 17,21-22).

El autor utiliza dos veces el lenguaje de «purificación» para hablar de los resultados políticos de la resistencia de los mártires (*4Mac* 1,11; 17,21), lo que significó la expulsión de Antíoco y sus fuerzas[33].

Por lo tanto, la figura del sumo sacerdote como la del mártir apuntan a un proceso de personificación del templo que se puede entender como el primer paso de una dinámica mucho más compleja y con un rico desarrollo experiencial tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Se

trataría de la internalización del templo y del sumo sacerdote como símbolos de experiencias religiosas en la persona del creyente. Esto se presenta en el judaísmo desde Filón de Alejandría pasando por algunos textos rabínicos hasta la literatura de Hejalot. En el cristianismo, parte reconociendo a Jesús como el nuevo templo-sumo sacerdote, y a continuación a los creyentes como expresión de ese templo a través de la experiencia religiosa cuyo culmen es la unión con Dios. Comencemos, entonces, con el estudio de este proceso en el judaísmo de Filón de Alejandría[1].

## 3.1. *Internalización del templo en la experiencia religiosa en el judaísmo*

Filón de Alejandría es el primer autor que clara y sistemáticamente interioriza la experiencia del templo de Jerusalén y del sumo sacerdote en el creyente. El templo ya no tendrá solamente una dimensión terrena o celestial, sino que también una psico-espiritual. Veamos algunos ejemplos de este interesante fenómeno. En primer lugar, y hablando del sumo sacerdote, Filón le atribuye una serie de cualidades personales que están expresamente relacionadas con ser la bisagra que media entre las realidades celestes y las terrenales. Al ser mediador entre los hombres y Dios, ha de aproximarse lo más estrechamente posible, al modo del Logos, a la línea divisoria entre lo terreno y lo celestial. En otras palabras, el sumo sacerdote ha de estar dotado de una condición humana superior que se manifiesta interiormente en la libertad en relación con «las afecciones hacia sus padres, sus hijos o sus hermanos» para que así no deje pasar por alto o posponer alguna de sus obligaciones religiosas (*De Spec. Leg*. I, 114.116). En términos generales, la

libertad en relación con las pasiones es fundamental para la función mediadora del sumo sacerdote, y desde allí de todos los hombres[1].

En ese sentido, el sumo sacerdote no solo es la expresión espiritual de lo que representa, esto es, el sumo sacerdocio del Logos, sino que también ha de ser expresión visible del sacerdocio que todo creyente representa en su alma racional. En efecto, y tal como lo explica el filósofo, «dos son, evidentemente, los templos de Dios: uno este universo, en el cual es también sumo sacerdote Su primogénito, el Divino Logos; y el otro el alma racional, de la cual es sacerdote el verdadero hombre» cuya representación sensible en la tierra es el sumo sacerdote (*De Somn*. I, 215). Para Filón, el elemento racional del hombre, al modo del Logos (sumo sacerdote), puede ofrecer a Dios sacrificios puros[34]. El sumo sacerdote, como símbolo, representa la actividad de Logos en el alma humana, esto es, el intermediario entre las realidades celestes y terrenas, que se eleva a las dimensiones propiamente divinas a través de la mente o νοῦς. Así, en *De Migr.* 102-103 el filósofo señala que en las vestiduras sumo-sacerdotales del Logos existen elementos terrenos y espirituales (entre los que media) que representan a nuestra alma. La «lámina de oro puro» que lleva el sumo sacerdote en su turbante con la inscripción que dice «Cosa consagrada al Señor» (Ex. 38,36) representa «la forma ejemplar de todas las formas ejemplares, forma según la cual Dios modeló el mundo, incorpórea y ciertamente perceptible solo por la inteligencia». La «coraza del juicio» o «coraza de la decisión» representa, por una parte, la razón que se relaciona con las ideas arquetípicas desde las cuales el mundo sensible fue hecho, esto es, con la razón inmanente que se da en los pensamientos; por otra, con las cosas sensibles que son copias del mundo inteligible, que se expresa en el hombre en la razón que se manifiesta en el habla (*De Vita Mos*. II, 127-129; *De Spec. Leg*. I, 89-92). Por otra parte, al final del vestido se encuentran las campanillas y los bordados de flores que representan

«las cualidades sensibles, discernibles a través de la vista y del oído» (*De Migr*. 102-103). El sumo sacerdocio, entonces, es la expresión del mundo racional del hombre tanto en relación con las cosas sensibles como con las ideas arquetípicas. En ese sentido, el hombre ha de procurar la libertad respecto a las cosas sensibles para poder ofrecer sacrificios dignos de Dios, esto es, desde la mente que accede a las realidades arquetípicas[1].

Pongamos otros ejemplos. Cuando Filón habla de los sacrificios de los cabritos por los pecados del pueblo, dice que estos simbolizan en el interior de cada creyente la remoción de los pecados y de las pasiones (*De Spec. Leg*. I, 190-193). Y es que

> sería absurdo, en efecto, que, mientras cada una de las víctimas ofrecidas en holocausto es sacrificada solo si se la encuentra libre de todo defecto o daño, la inteligencia del que la ofrece no estuviera purificada en todo sentido, y limpia mediante las lustraciones y abluciones que la recta razón de la naturaleza derrama a través de oídos sanos y no corrompidos en las almas amantes de Dios (*De Spec. Leg*. I, 191[1]).

Filón describe la fiesta de la Pascua en *De Spec. Leg*. II, 144-175 en los siguientes términos: «Mas, para aquellos que acostumbran a hallar el sentido alegórico detrás de la expresión literal, la fiesta de la travesía alude a la purificación del alma. Dicen, en efecto, que el que ama la sabiduría no se ocupa de otra cosa sino del tránsito desde el cuerpo y sus pasiones, cada una de las cuales lo sumerge, a manera de un torrentoso río, a menos que no frene y controle su impulso mediante las doctrinas tocantes a la virtud». En ese sentido, Moisés entiende la Pascua como una «travesía» de la mente, que con ánimo resuelto y firme, pasa desde las pasiones a la gratitud de Dios, su salvador, que la

ha rescatado conduciéndola a una libertad que le estaba vedada (*De Migr*. 25[1]).

Este es otro ejemplo de esta interiorización de la experiencia del templo y del sumo sacerdote en Filón de Alejandría. Hablando de sacrificio del incienso que había de realizarse dos veces al día, una al salir el sol, antes del sacrificio matutino, y la otra al ocultarse, después del vespertino, el filósofo lo compara con la acción de gracias por el espíritu racional que hay en el hombre y que ha sido forjado con la forma ejemplar de la imagen de Dios. Por otra parte, los sacrificios con derramamiento de sangre constituyen la acción de gracias por las partes sensibles o con sangre que todos los hombres tenemos (*De Spec. Leg*. I, 171[1]).

Esta internalización de la experiencia religiosa del templo y del sumo sacerdote en el interior del sujeto que se va liberando de las pasiones y va accediendo a las realidades celestiales a través de la mente o νοῦς, se explica no solo por el proceso de personificación del templo en la persona (y especialmente vestiduras) del sumo sacerdote. Debemos recordar también que ya en el tiempo de Filón se entendía al hombre como un microcosmos reflejo del cosmos celestial que en sí mismo, como hemos dicho, es el templo celestial. Esto se ilustra en el sacrificio de la vaquilla roja cuyas cenizas, cuando es degollada y quemada, son mezcladas con agua, para así purificar a las personas de toda impureza corporal y de las pasiones que pueda tener en el alma. Este sacrificio es expresión de la naturaleza humana por cuanto, para el filósofo, el hombre está hecho de tierra, cenizas y agua, cosas de poco valor. Este ritual expresaría de manera realista la naturaleza efímera del hombre

para así alentar el verdadero carácter y acercarlo a la presencia divina (*De Spec. Leg*. I, 262-266[1]).

Otros textos, contemporáneos a Filón, son más explícitos en el momento de reconocer al hombre como un microcosmos que refleja el cosmos en general. Pensemos en el relato de la creación de acuerdo con el apócrifo eslavo de *2En*. En este libro se habla de la carne de Adán como de la tierra; de su sangre como del rocío; de sus ojos como del sol; de sus huesos como de las piedras; de su inteligencia como de la suavidad de los ángeles y de las nubes; de sus venas y sus cabellos como del césped de la tierra; de su alma como del aliento (de Dios) y del viento (*2En* 11,57). En otro apócrifo eslavo llamado *Relato de cómo Dios creó a Adán* se dice que Dios creó al hombre en la tierra de Madián. De la tierra formó la carne; de la piedra, los huesos; del mar, la sangre; del sol, los ojos; de las nubes, los pensamientos; de la luz, la luz; del viento, la respiración; del fuego, la calentura. Por último, mencionemos el *Octipartite de Adán*[35] que en su versión latina señala que el hombre ha sido formado de ocho partes: del barro de la tierra; del mar; del sol; de las nubes del cielo; del viento; de las piedras; del Espíritu Santo; de la luz del mundo[1].

El siguiente texto en la literatura rabínica es particularmente interesante al momento de definir al hombre como un microcosmos, espejo del cosmos en general. En la Midrás Bereshit Rabbati 32, II, 8-18 cuando Dios le pide a Moisés construirle un santuario (Ex 25,8), este replica: «¿Cómo sabré construirlo?». Entonces Dios le dice: «No temas. Tal como yo he creado el mundo y tu cuerpo, así tu deberás construir el tabernáculo». El texto continúa señalando que, así como en el tabernáculo habrá cortinas que lo cubrirán de arriba abajo, y por ambos costados; en el cuerpo humano la piel cubre los miembros y sus costillas

por ambos lados; y en el mundo los cielos cubren la tierra por ambos lados. Así como en el tabernáculo un velo dividirá el santuario del Santo de los santos; en el cuerpo humano el diafragma divide el corazón del estómago; y en el mundo, el firmamento divide las aguas superiores de las inferiores. De manera más sucinta, el Tanj señala que «el templo corresponde a todo el mundo y a la creación del hombre, quien es un pequeño mundo» (Tanj pekudei 3) [36].

Esta correspondencia entre el cosmos, el templo y el cuerpo del hombre interioriza definitivamente la experiencia religiosa relacionada con el santuario y el sumo sacerdocio. Esto se ilustra de manera paradigmática en la literatura de las Hejalot donde el Santo de los santos, donde descansa la gloria divina, y el lugar al que aspira llegar el visionario, se encuentra al mismo tiempo en el centro de su cuerpo y del cosmos. De allí que se hable en muchos de sus textos de «descender a la mercabá», esto es, el doble movimiento de un viaje que se realiza en el interior del sujeto y que lo conduce al trono de la gloria en las alturas. Lo particular de parte de esta literatura de las Hejalot, insistimos, se encuentra en que este viaje se realiza «descendiendo» al interior del hombre. En efecto, en las Hejalot Zuttarti § 413-419 encontramos algunas instrucciones de R. Akiva para el practicante. Primero tomar los nombres de los siete príncipes (o ángeles) de las siete entradas a las habitaciones y los nombres de sus sellos. Luego de recitarlas, en cada entrada se ha de orar a Dios con las siguientes palabras del Cant 5,10-16:

> Mi amado es moreno claro, distinguido entre diez mil. Su cabeza es oro, oro puro; sus guedejas, racimos de palmera, negras como el cuervo. Sus ojos como palomas a la vera del arroyo, que se bañan en leche, posadas junto al estanque. Sus mejillas, eras de balsameras, macizos de perfumes. Sus labios son lirios con mirra que fluye. Sus manos, torneadas en oro, el llena una corona de [...] su abdomen STSGMSPY. Sus piernas, columnas de alabastro, asentadas en basas de oro. Su porte es como el Líbano, esbelto como sus cedros.

> Su paladar, dulcísimo, todo él un encanto. Así es mi amado, mi amigo. THWN, bien puro, YHYWDYWDYHYH poderoso YH. Santo, santo, santo es Yavé de los ejércitos (Is 6,3[1]).

Dos son los temas principales en la literatura de las Hejalot: el primero es como el visionario asciende (o paradojalmente «desciende») por los diversos «palacios» o salas que anteceden al Santo de los santos donde será transformado, al menos temporalmente, en un ser de fuego, para unirse a la liturgia angelical, ser entronizado y ser dotado de poderes especiales. El segundo, es el control que adquiere el visionario sobre los ángeles, especialmente sobre el Príncipe de la Torá quien facilitará el estudio de esta[37][1].

En la medida en que el visionario asciende al Santo de los santos tendrá que responder a las distintas preguntas que le realizarán los terribles guardianes en cada puerta. Ninguna prueba, sin embargo, se compara con la que le espera del sexto al séptimo cielo cuando el visionario se encuentra con los mármoles (pavimento de zafiro de Ex 24,9-11) que no debe confundir con las aguas. Según otros textos, lo más importante mientras se desciende a la mercabá son los himnos que se han de recitar. Esa es la pregunta en cuestión de R. Ismael al inicio de las Hejalot Rabbati: «¿Cuáles son los himnos que aquel que busca la contemplación de la mercabá recita, de manera de descender y ascender de manera segura?» (§ 81). Más adelante, y en relación con R. Akiva, se nos dice que este escuchó todos estos himnos cuando descendió a la mercabá, los guardó y los aprendió delante del trono de gloria donde los ángeles los entonaban delante de Dios (§106)[38]. De acuerdo con el mismo Akiva, cuando los guardianes de la entrada del séptimo palacio ven a los ángeles Dum'iel, Gabriel, y Qaspi'el delante del místico que han guiado y que tuvo el mérito de descender al carro (o trono) divino, se cubren sus rostros, se sientan y guardan sus espadas

en sus fundas. Entonces, los ángeles y el visionario entran delante del trono de la gloria divina y entonan todo tipo de melodías y canciones, elevan al místico y lo sientan detrás de los querubines, ofanim y de las hayyot. Y el visionario contempla actos maravillosos y sorprendentes, majestuosos y grandiosos, santos y puros, asombrosos, humildes, y honestos en aquella hora (§236[1]).

En términos generales el «descender» a la mercabá implica la interiorización, sin renunciar al carácter celestial del templo divino, de la experiencia religiosa en relación con el Santo de los santos y el trono que veíamos más arriba. Son las visiones que ya se venían desarrollando desde Ez 1, *El libro de los vigilantes* (*1En* 1-36), *VidAd,* el Ap, Cánticos del sacrificio sabático (4Q403 20-21-22 ii 6-11) y otros como las *Parábolas de Enoc* (*1En* 37-71), *2En, TestLev*, *2Baruc*, *AscIs*, *ApAb*, *ApZef*, *ApPab*. Todos estos ejemplos tienen en común la ascensión del protagonista a través de las esferas celestiales hasta llegar al Santo de los santos donde se encuentra con el trono y la gloria de Dios para ser transformado y recibir revelaciones especiales. Lo propio de la literatura de las Hejalot es, sin embargo, el carácter psico-espiritual que contiene: el viaje celestial se realiza «descendiendo» por el microcosmos del hombre y paradojalmente ascendiendo hasta el trono de Dios[1].

Es importante no olvidar, en este proceso de internalización de la experiencia del templo y del sumo sacerdote, la experiencia gnóstica. Un ejemplo de ello es la ascensión a los cielos, a través del rito de los cinco sellos, para encontrarse con la divinidad. Aquí también la experiencia ocurre simultáneamente en el cosmos, entendido en la exterioridad del sujeto, como en el microcosmos, entendido como la interioridad de este. Mencionemos el caso de Zostrianos (NHC VIII) donde, a través de un ritual marcado a través de cinco bautizos, el visionario asciende en un proceso claramente psico-espiritual a unirse

con la divinidad. En cada uno de los niveles, Zostrianos es introducido en el carácter y cualidades espirituales de los seres que lo bautizan y así se va asimilando a ellos. En cada una de las esferas, Zostrianos es bautizado en el nombre del divino Autogenes quien (junto a Kalyptos, quien representa a la realidad inteligible, aquella que realmente existe; y Protofanes, quien representa a todos aquellos seres unificados en la contemplación de las formas ideales) deriva de los tres poderes (Existencia, Vitalidad o vida, y Mente) del Primer Pensamiento (o Barbelo) del Espíritu Invisible[39]. En el momento del primer bautismo, Zostrianos es glorificado e inscrito en la gloria (NHC VIII, 6.7); en el segundo bautismo será transformado en un ángel de género masculino (NHC VIII, 7,1); en el tercer bautismo será transformado en un ángel que estará sobre el tercer eón; en el cuarto bautismo será transformado en un ángel perfecto; en el quinto bautismo será transformado en un ser divino (NHC VIII 53,15-24). En este estado Zostrianos ya se ha desvestido de lo de este mundo (NHC VIII 24,28), comienza a tener conocimiento de todo, llega a ser puro y simple, se aproxima cada vez más a la unidad y se llena de la Mente, la Existencia y el Espíritu Santo. «No hay nada en él que esté fuera de él» (NHC VIII, 23,17-24,1). Es interesante constatar que la transformación angelical de Zostrianos no está tan lejos de la que sufre, por ejemplo, Enoc en el apócrifo eslavo del *2En* cuando se convierte en uno de los ángeles gloriosos que alaban frente al trono de Dios[1].

La internalización del templo y del sumo sacerdocio también se hará presente en las experiencias religiosas cristianas. El motivo más importante en este proceso es la identificación de Jesús como el nuevo templo y sumo sacerdote. Este será un tema persistente en los evangelios y en los padres de la Iglesia. Comenzaremos estudiando brevemente la figura de Jesús y los creyentes como nuevo templo en el Evangelio de Juan y en las Cartas Paulinas. Debido a lo extenso del tema,

nos contentaremos con exponer algunos ejemplos para clarificar esta imagen. Luego de haber analizado la figura de Jesús como nuevo templo y sumo sacerdote, veremos cómo este sirve a Dios en el interior de cada creyente. Es lo que hemos llamado internalización de la experiencia religiosa[1].

## 3.2. *Jesús como templo y sumo sacerdote*

En el discurso de despedida de Jesús en Jn, este le promete a sus discípulos que va preparar un lugar para ellos en la casa de su padre (οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου) porque allí hay muchas habitaciones (Jn 14,2). La expresión «casa de mi padre» (οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου) hace referencia al templo celestial[1].

> En efecto, el uso del término «casa de Dios» (בית יהוה) en vez de «templo» (היכל) para referirse al santuario en el AT está ampliamente atestiguado. Así, el primero es utilizado 231 veces, mientras que el segundo ocurre 60. En la versión griega de Isaías 56,7 Dios habla del templo como «casa de oración» (οἶκος τῆς προσευχῆς), noción que recogen, a su vez, los sinópticos para interpretar la acción profética de Jesús: este ha purificado (o pretende destruir) el templo porque había dejado de ser «casa de oración». Como hemos señalado, en Juan no se habla del templo como «casa de oración», sino como «casa de mi Padre». Esta expresión se explica por la intención del evangelista de insistir en la íntima relación existente entre el Hijo y el Padre, intención que va mucho más allá de la interpretación profética que los sinópticos dan a la actuación de Jesús en el templo. Hablar, por lo tanto de «la casa de mi Padre» está en consonancia con la alta cristología, propia de la comunidad joánica, como ya se había expresado en el Prólogo cuando se nos dice que el Logos estaba «junto a Dios» (Jn 1,1) (πρὸς τὸν θεόν) y «al lado del Padre» (Jn 1,18) (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς) (Jn 1,18[1]).

Esta idea de «la casa de mi Padre» como expresión de la comunión entre el Padre y el Hijo se confirma en Jn 8,35 donde también se habla

de la «casa» (οἰκία). En este pasaje, Jesús está hablando de la vocación de los discípulos de ser hijos (υἱὸς) y por lo tanto de «permanecer en la casa» (μένει εἰς τὸν οἰκία). En consecuencia, la vocación del ser humano es habitar y permanecer en esa casa o templo[40], esto es, en la comunión entre el Padre y el Hijo. Esta es la razón de que Juan ocupe el verbo «permanecer» (μένω) en este versículo, porque precisamente este importante verbo joánico denota la idea de comunión divina entre el Padre y el Hijo a la que estamos llamados a permanecer[1].

La idea de «la casa de mi Padre» (οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου) en Jn 14,2 como expresión del templo, entendido este como lugar de comunión entre el Padre y el Hijo, y entre ellos y los creyentes, se confirma si pensamos en el rol de Jesús como nuevo templo. Tal y como señala M. Coloe[41], «la casa de mi Padre» implica el lugar espiritual donde Jesús habita en comunión con su Padre y que invita a los creyentes a habitar en él a través del creer. Por lo tanto, la promesa de Jesús en Jn 14,2 tiene que ver con la mutua habitación entre el discípulo y Dios[42]. A partir del capítulo 2 sabemos que, en primer lugar, este lugar es Jesús, quien pasa a ser el templo, especialmente cuando nos ha dado el don del Espíritu (Jn 19,30; 20,22). En él se adora a Dios «en espíritu y verdad» (Jn 4,23) (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ). Jesús es el Logos hecho carne que «puso su casa entre nosotros» (Jn 1,14) (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Este templo se construye mediante la efusión del Espíritu (Jn 19,30; 20,22) y da lugar a la nueva comunidad. El Espíritu en medio de sus discípulos es garantía de la presencia de Jesús hasta la parusía y constituirá la fuente de comunión entre los discípulos y Dios (Jn 14,17[1]).

Esta idea del nuevo templo como lugar de comunión entre Dios, el Hijo y los creyentes ya estaba presente en san Pablo. En 1 Cor 3,16-17 leemos que el apóstol le pregunta a la comunidad en Corintios: «¿No

sabéis que (A1) sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? (B) Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él, (A2) porque el templo de Dios es santo, y eso es lo que vosotros sois». El texto comienza con una pregunta retórica (Οὐκ οἴδατε) que implica una respuesta afirmativa. Sí, la comunidad tiene que saber que son el templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en ellos al modo como lo hace en el templo (Jerusalén y celestial) (A1). Esta respuesta afirmativa se complementa con la idea de que el templo de Dios es santo (A2). Ambas afirmaciones se suponen conocidas por la comunidad por lo que no es impropio suponer que son ideas pre-paulinas[43]. Con este telón de fondo podemos entender la cláusula más importante, la que se encuentra en el medio de esta estructura: «Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él (B)». Esta frase es una advertencia muy concreta y práctica. El contexto es aquellos que han dividido a la comunidad de Corintios diciendo que pertenecen a Apolo, Pedro, o al mismo Pablo. Esta división acarrea el castigo más severo: la destrucción. La seriedad de este castigo se comprende a cabalidad si lo comparamos con la pena adjudicada al hombre que tenía relaciones sexuales con la mujer de su padre en 1 Cor 5,1-8. Fijémonos también en la importancia que tiene el concepto de santidad para Pablo, santidad que se entiende como la pureza requerida al hombre que habita en el templo (comunidad-Espíritu). El templo es una realidad querida por Pablo (Rom 9,4), más todavía porque la identifica con la presencia de Cristo en la comunidad cristiana[44].

Un último ejemplo paulino respecto a este vasto tema puede ser 1 Cor 6,19-20, donde cada individuo se presenta como un templo. Habría, por lo tanto, una complementariedad entre la idea de la comunidad y el individuo como templos de Dios animados por el Espíritu. En efecto, en esta dinámica es el Espíritu quien llena de vida a la comunidad y al sujeto completando la actividad creadora de Jesús resucitado que hace

de cada persona un hijo de Dios (Gal 4,5-6). Más aún, desde que el Espíritu habita en nosotros al modo del templo, ya no nos pertenecemos a nosotros mismos, sino que estamos consagrados a Dios, llevamos la imagen de Cristo, hemos muerto al pecado y vivimos en Dios (Rom 6,10-11)[45]. Leemos en 1 Cor 6,19-20:

> ¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y que habéis recibido de Dios? Así que no os pertenecéis; ¡habéis sido comprados a buen precio!
>
> Usad, pues, vuestro cuerpo para honrar a Dios[1].

La identidad de Cristo con el templo seguirá siendo un motivo presente entre los padres de la Iglesia. Así, Ignacio de Antioquía en su *C. Mag*. 7, 1[46] llama a la unidad de la comunidad bajo la autoridad de los obispos y presbíteros apelando a tener un solo propósito, una oración, una petición, una mente, una esperanza en el amor, una alegría intachable, todo lo cual se identifica con Jesucristo. De inmediato, para enfatizar la importancia de la unidad, agrega: «Vosotros debéis correr juntos, como yendo al templo de Dios, a un altar, a un solo Jesucristo, quien ha venido de un Padre y quien estaba con el Uno y retornó al Uno» (*C. Mag.* 7, 2). Jesucristo garantiza la unidad de los fieles identificándose con el altar y con el templo donde habita con el Padre. La figura del sumo sacerdote es también una imagen que apela a Cristo. Efectivamente, en la *C. Fid.* 9, Ignacio reconoce en Jesús al sumo sacerdote a quien se le ha confiado el Santo de los santos y todas las cosas secretas que pertenecen a Dios. Jesucristo, el sumo sacerdote, es la puerta para acceder al Padre. La misma puerta que Abraham, Isaac, Jacob, todos los profetas y la Iglesia entera han utilizado. Por lo tanto, Jesús se presenta como templo que garantiza la unidad de la comunidad y el sumo sacerdote a quien Dios ha confiado como intermediario entre Él y los hombres[1].

Orígenes también hablará de Jesús al modo del Santo de los santos en *Sob. Lv.* I, 3-4[47]. En este texto, Orígenes explica que cuando el Logos se encarnó apareció con la carne de María de tal modo de poder actuar en este mundo. La carne humana de Jesús, sin embargo, representa «el velo» que cubre o protege la identidad divina que se esconde en él a los ojos de la gente. En otras palabras, la carne es como el velo que separaba al Santo de los santos del resto del templo. Benditos son aquellos, dirá Orígenes, que pueden contemplar el espíritu divino que se esconde tras el velo de la carne de Cristo. Ahora bien, para Orígenes, el carácter intermediario de Jesús hacia las realidades divinas no solo se expresa a través del velo que separa al Santo de los santos, sino que también a través de la figura del sumo sacerdote. En efecto, para el teólogo, todo conocimiento de Dios ocurre a través de Cristo, quien es el mediador, el sumo sacerdote, la puerta (*Com. Jn.* 1, 221; 2, 209). En interesante que para Orígenes el carácter mediador de Cristo se manifiesta entre los hombres y la Luz divina (*Princ.* 1.2.7-8[1]).

> El Hijo atenúa la luz divina «suave y gentilmente en los tiernos y débiles ojos de los mortales», siendo «una especie de mediador entre los seres humanos y la luz» así él es «la imagen expresa de la hipóstasis de Dios (Heb 1,3) porque hace que Dios sea conocido y entendido» (*Princ.* 1.2.7-8[1]).

Lo que está de fondo es la afirmación de que el Hijo es la imagen de Dios que brilla con la misma luz que la divinidad. Para Orígenes la naturaleza divina de Cristo manifiesta su identidad sumo sacerdotal, mientras que la humana expresa al Cordero de Dios que fue sacrificado para expiar por los pecados del mundo (*Com. Jn.* 1.233; 28.163[1]).

Para Eusebio de Cesarea[48] la encarnación tuvo como finalidad que el Logos de Dios, incorpóreo e invisible, pudiese manifestarse a las creaturas que hasta entonces no podían percibirlo. Y es que la condición humana sin Cristo hace que nuestra percepción se fije en las cosas sensoriales, quedando atrapados en la idolatría e «inmersos en la profundidad de lo malo y de las sustancias corporales» (*Theof.* 3.39). Movido por la compasión, el Logos invisible de Dios asumió un cuerpo como instrumento para reorientar nuestra atención desde las cosas terrenas a la inmutables, pudiendo, así, conversar de nuevo con nosotros (V.C. 14.1). Este cuerpo, como «habitación perceptible para el poder intelectual» de Dios, cumple la función de un templo santo (*Theof.* 3.39; V.C. 14.1)[49]. Pero Cristo en su dimensión corporal no solo se identifica con el templo, sino que también con el cordero sacrificado para expiar por todas las almas de la raza humana. Cristo es «la gran ofrenda superior a todos los sacrificios» (*Theof.* 3.59). Al mismo tiempo, el Logos como Poder de Dios, se identifica con el sumo sacerdote quien es aquel que ha realizado el sacrificio. Esta doble dimensión se expresaría a través de los dos nombres, «Jesús», quien, podríamos decir, se refiere al sacrificio de salvación, al cordero; mientras que «Cristo» hace alusión al preexistente sumo sacerdote (*Theof.* 3.59[1]).

El entender a Jesús como nuevo templo y sumo sacerdote es fundamental para dar el siguiente paso y analizar cómo este actúa en el interior de cada creyente. Aunque los textos no son tan numerosos como uno lo esperaría, aun así son significativos en la espiritualidad cristiana. Finalmente, terminaremos el capítulo analizando brevemente un fenómeno importante: en la medida en que la Cristología fue asumiendo de manera más explícita la naturaleza divina de Jesús, y se orientó a explicar las relaciones intratrinitarias (especialmente a partir

del concilio de Nicea), será María la que vaya asumiendo el rol sumo sacerdotal y del templo en la vida del creyente[1].

## 3.3. *Internalización del templo y el sumo sacerdote en la experiencia religiosa del cristianismo*

Como hemos dicho, el entender la identidad de Jesús como nuevo templo y sumo sacerdote es el primer paso en esta dinámica de la internalización de la experiencia litúrgica del creyente. Junto con esto, y al igual que en el judaísmo, la experiencia del martirio entendido como sacrificio litúrgico es muy importante. Orígenes en su *Ex. Mart.* 30 señala que

> así como aquellos que servían al altar de acuerdo con la Ley de Moisés pensaban que a través de su ministerio la gente alcazaba el perdón de los pecados por la sangre de los corderos y bueyes, así también las almas de aquellos que han sido decapitados por su testimonio de Jesús no sirven en vano en el altar celestial, sino que efectivamente alcanzan el perdón de los pecados de aquellos que oran[50][1].

Más aún, para Orígenes, «algunos serán redimidos por la preciosa sangre de los mártires ya que estos han sido exaltados más allá de toda exaltación de aquellos que fueron justos pero no llegaron a ser mártires» (*Ex. Mart.* 50). San Juan Crisóstomo, por su parte, se refiere al martirio de Barlaam de manera realista y al mismo tiempo metafórica. El mártir en cuestión fue conducido al altar pagano donde una de sus manos fue extendida sobre el altar, para luego poner sobre su palma el carbón encendido con el incienso. Los paganos clamaban que el cristiano había sido sacrificado a los dioses, pero Barlaam permaneció fuerte y resistió todos los dolores. Tal como lo interpretó san Juan Crisóstomo: «la misma persona llegó a ser altar, víctima y sacerdote»

(*Sobre san Barlaam* 8). Este carácter sacerdotal del martirio convertía a los mártires en perfectos intermediarios al modo de Cristo. Así, por ejemplo, Isaac el Sirio señala que el día en que una persona se encuentre en medio del dolor, sea físico o mental, es conveniente recordar a algún mártir porque al haber sufrido por Cristo es digno de nuestras oraciones (*Homilía* 51). En otras palabras, la audacia de los mártires les hace dignos, al modo de un sumo sacerdote, de interceder por los hombres delante de Dios. Esto dice Gregorio de Nisa cuando recuerda que la memoria de los mártires, de su batalla final, ha llevado a la gente a la unidad, han sido maestros para la Iglesia, se han burlado de los demonios, y así, hasta hoy miran por los intereses de los creyentes

en la presencia de Dios (*Homilía a Teodoro* 69,3[1]).

Con este trasfondo podemos aproximarnos a la internalización del sumo sacerdocio y del templo manifestada a través de la reflexión de algunos padres de la Iglesia. Partamos con algunos ejemplos tomados de las cartas de san Ignacio de Antioquía. En su *C. Ef.* 15, 1-3, el santo elogia a aquel que verdaderamente posee la palabra de Jesús y es capaz de escuchar su silencio. El silencio tiene que ver con la presencia absoluta e inmediata de Dios tal como lo habían entendido los esenios del Qumrán en sus descripciones de las liturgias celestiales. El resultado de esta experiencia es la perfección porque nada escapa al Señor, incluso lo que escondemos en el corazón. De esta manera, Ignacio dice que tenemos que hacer todo sabiendo que Él habita dentro de nosotros, que cada uno es su templo y que Él es nuestro Dios. Solo de esta manera la divinidad se hará visible a nuestros ojos. Más adelante en *C. Ef*. 9, 1 insiste en que cada uno de nosotros somos piedras del templo que es el Padre; piedras que son levantadas por la grúa que es la cruz de Cristo; y por los cables que es el Espíritu Santo. Ignacio insistirá en la *C. Fid*. 7, 2 en la unidad de los cristianos, garantizada por la obediencia al obispo, y

en el mantener la pureza de la carne, como si fuese el templo de Dios, imitando a Cristo como él lo hizo con el Padre[1].

Un segundo ejemplo lo encontramos en las *Cincuenta homilías espirituales* de san Macario. Para el monje, después de que Adán desobedeció el mandamiento divino, fue vendido a Satanás quien puso en su alma algo como un vestido que, al cubrirlo, le impedía entrar en contacto con la imagen de Dios, de la cual fue creado, y que constituía su verdadera identidad. El propósito de Cristo al encarnarse fue precisamente desvestir al hombre de aquellos vestidos que cubrían su alma, y así, descubrir el templo del Señor en su interior. El alma del hombre ha de acercarse a Cristo, el verdadero sumo sacerdote, para ser sacrificada por él y morir a su propia manera de pensar y al modo de vivir bajo el pecado y las pasiones. En otras palabras, cuando Cristo, el sumo sacerdote, por la gracia de su poder, sacrifica la mundanal vida del alma humana, esta muere para el pecado y las pasiones que estaban inscritas en ellas (I, 6). De este modo, el alma sacrificada se convierte en el trono de Dios, como si del Santo de los santos se tratase, donde se sienta la divinidad. El alma humana pasa a convertirse en pura luz y vida para descansar para siempre en el Señor (I, 9). Jesús, entonces, ilumina al alma de los santos de manera mística, y reina en ella a pesar de que la gente común no lo pueda percibir (II, 5). El alma del fiel es como el templo celestial, no hecho por manos humanas, sino que es eterno en los cielos. En ese sentido, el creyente no le teme a la muerte, o lo que es lo mismo, a ser desvestido de la carne, porque su verdadera casa o templo es el poder del Espíritu que mora en él (V, 7[1]).

Un tercer ejemplo se haya en Gregorio de Nisa, quien, en su *Vida de Moisés* [51], hace una lectura alegórica de los vestidos del sumo sacerdote al modo del alma humana. La túnica teñida de azul está relacionada con

el color del aire apuntando que el alma «no ha de ceñirse con una vida pesada y carnal, sino que, gracias a la pureza de sus costumbres, debe aligerar las acciones de su vida» (191). «Las campanillas de oro que alternan con las granadas representan el brillo de las buenas obras» (192); las granadas, a su vez, representan una corteza amarga y dura por fuera que no es comestible, mientras que por dentro esconden una belleza que manifestará toda su dulzura «cuando nuestro jardinero» las abra en el tiempo de sazón (193). La variedad de colores e hilos del efod «nos enseña que la parte superior del vestido, que es particularmente adorno del corazón, está compuesta de numerosas y diferentes virtudes». En ese sentido, el nombre de los patriarcas grabados en los hombros «nos embellecen con los ejemplos previos de sus buenas obras» (196). Por último, el pectoral o *Khosen* representa la doble naturaleza de nuestra armadura contra el adversario (198). Y es que «el adorno cuadrangular que cuelga de uno y otro lado de los escudos, en el que están grabados los nombres de los patriarcas epónimos de las tribus, se convierte en el velo del corazón» (199[1]).

Un cuarto ejemplo lo encontramos en san Marcos el Asceta para el cual, desde el bautismo del creyente, Jesús se oculta en el más interior de los santuarios de nuestro ser, estimulándonos a cumplir los mandamientos y esculpiendo los rasgos del Señor en nuestro rostro espiritual[1].

> Este templo, que es la santa morada del cuerpo y el alma, también tiene un lugar para el altar interior. Jesús entró allí como precursor, viviendo allí desde el tiempo de nuestro bautismo. Por lo tanto, hombre, tú que has sido bautizado en Cristo, trabaja tanto como te sea posible y prepárate para recibir la presencia del Uno que vive en ti[1].

Para san Marcos, Jesús viene a habitar al altar que se encuentra dentro del iconostasio, esto es, la parte más íntima y sublime del corazón humano. Este altar dentro del iconostasio no es otro que «el templo escondido del corazón, la mente que recibe estímulos buenos y bellos de Cristo quien habita allí» y que lo alimenta con una vida virtuosa. En el mismo texto se nos dice que

> el altar es la mesa de la esperanza puesta en este templo. En ella el primer pensamiento [...] de cada evento es ofrecido por la mente y es sacrificado. Cuando el corazón fiel es abierto por la esperanza mencionada más arriba, el Sumo sacerdote recibe el primer pensamiento de la mente [...]. Hasta que este pensamiento no sea abierto ya sea por Dios o por una esperanza que entiende, no podemos estar seguros sobre quien habita allí y no podemos saber si estos pensamientos de nuestra mente fueron recibidos o no. Y es que, como en los antiguos tiempos, en los tiempos de Israel, el fuego consumía los sacrificios, lo mismo sucede hoy. El corazón fiel es abierto por la esperanza, y el Sumo sacerdote celestial recibe los primeros pensamientos y los consume en el fuego divino [...]. Ahora los primeros pensamientos son aquellos que no aparecen en un segundo pensamiento del corazón, sino que son traídos de inmediato a Cristo cuando aparecen en el corazón. Estos no son recibidos como diezmo por el Sumo sacerdote y Maestro Cristo porque le son ofrecidos desde la confusión del pensamiento, lo que la escritura llama débiles, ciegos, tullidos. (*Sobre el bautismo* I, 61-62. *PG* 65.996c-1005b[1]).

En la tradición ortodoxa la imagen del hombre como templo donde Cristo, el sumo sacerdote, se sienta en el trono luego de purificarlo de sus pasiones no será tan recurrente. Sin embargo, de la imaginería del templo algunos resabios quedarán de manera indeleble en la espiritualidad oriental. Mencionemos en primer lugar cómo la celda del monje se entenderá al modo del Santo de los santos. San Juan de Gaza afirma que

> la celda en la cual él [el monje] es recluido vivo como si fuese una tumba, en Nombre de Jesús, es su lugar de reposo. Los demonios no pueden entrar allí, ni siquiera el príncipe de lo demonios, el Diablo. [La celda] es un santuario porque contiene el lugar donde habita Dios (*Preguntas y respuestas* 73[1]).

O como decía Isaac el Sirio, «aquel que se zambulle dentro de sí, descubre la escalera que lo conduce al cielo». En la celda del monje que representa el Santo de los santos, el silencio, que tal como veíamos más arriba, definía en algún sentido la liturgia celestial delante del trono divino, juega un papel fundamental. Es el consejo de san Juan Clímaco: «Cierra físicamente la puerta de tu celda, la puerta de tu lengua para hablar, y la puerta interior a los espíritus malvados» (*Escalera* 27). Y es que el hesycasmo, como lo define el mismo autor, es poner a un lado todos los pensamientos (*Escalera* 27), esto es, en palabras de K. Ware[52], un progresivo vaciamiento, donde la mente se desviste de todas las imágenes visuales y de los engañosos conceptos humanos, de tal forma que puede contemplar en pureza las realidades divinas. De acuerdo a san Gregorio del Sinaí, la persona en su vida de oración renuncia a todas las imágenes, las palabras, y a los razonamientos discursivos, y así, es llevado a lo alto hacia el silencio puro (*El libro del pobre en el Espíritu*, 2.3.2). Lo mismo dice san Basilio el grande, «la mente, libre de toda disipación, y no a través de los sentidos propios del mundo, se vuelve a sí misma, y así asciende hacia la contemplación de Dios» (*Carta 2 a Gregorio*[1]).

Finalmente, un último elemento del templo y el sumo sacerdocio que se internaliza es la luminosidad. La luz divina es la expresión sensible de la gloria divina manifestada, de manera especial, en la transfiguración de Jesús en el Tabor. Esta experiencia se define por Gregorio de Nisa de la siguiente manera en su tratado *Sobre la virginidad* (X): «el hombre se hace tan bello como la Belleza que ha tocado y en la que ha entrado, y se hace tan brillante y luminoso por la comunión de la Luz real». Más adelante, el mismo autor continúa señalando que la mente del hombre abandona este turbio mundo y bajo la acción del espíritu se hace puro y luminoso en contacto con la verdadera y sobrenatural Pureza, y en esta atmósfera es capaz de emitir una luz, y

se hace tan lleno de esplendor, que se convierte en sí mismo en luz, de acuerdo con la promesa de Jesús en el sentido de que el justo va a brillar como el sol. Y es que en palabras de san Macario de Egipto:

> el alma que es digna de participar del espíritu de su luz, y que es irradiada por la belleza de su gloria inefable se convierte en luz, todo el rostro, todos los ojos: no hay ninguna parte en su alma que no esté llena de esos ojos espirituales de luz (*Homilía* I[1]).

El hombre, como templo divino, irradia de nuevo la luminosidad y gloria divina[1].

Antes de terminar con nuestro estudio es importante mencionar someramente un importante desarrollo que tuvo la idea del templo en el cristianismo antiguo y medieval. En la medida que se iba reconociendo más la identidad divina de Jesús a través de los distintos concilios ecuménicos, María, la madre de Dios, fue adoptando las cualidades propias del templo y el sumo sacerdocio[1].

## 3.4. *María como templo y sumo sacerdote en el cristianismo*

El *ProtSant* es quizás el documento cristiano más antiguo que relaciona a María con el templo y el sumo sacerdocio. Escrito a mediados del siglo II, el apócrifo en cuestión encontró una gran acogida en la piedad popular de Oriente y Occidente. El *ProtSant* versa sobre la historia de Joaquín y Ana, los padres de María; del nacimiento milagroso de esta última; de cómo creció a la sombra del templo de Jerusalén; de cómo se le dio como esposa a José, un varón justo y anciano, para que la cuidara; y del nacimiento milagroso de Jesús. La gran cantidad de copias y

versiones del texto en diferentes idiomas; su entrada en el calendario litúrgico de las iglesias (como las fiestas de Joaquín y Ana); y su enorme influencia en el arte, son solo algunas indicaciones de la acogida que recién mencionamos. Por otra parte, es claro que el autor del *ProtSant* no conocía Israel ni las tradiciones del templo de Jerusalén destruido ya hace un siglo. Las imprecisiones geográficas del texto y el desconocimiento de las tradiciones judías hablan a las claras de que el autor no era judío y que lo escribió desde algún lugar foráneo. S. Benko[53] menciona, por ejemplo, el hecho de que María, siendo niña, haya tenido acceso al Santo de los santos o que haya bailado en los peldaños del altar. Este último hecho habla más bien de prácticas paganas propias de los templos en Oriente Medio. Como sea, los elementos cultuales propios del templo de Jerusalén no están exentos en la obra y conducen a pensar que ya en la religiosidad popular de mediados del siglo II se entendía a María como templo de Dios. Veamos algunos ejemplos de ello1.

De acuerdo con el *ProtSant,* cuando María era una niña de seis meses ya se podía tener en pie y caminar. Su madre, Ana, preocupada de que nada impuro o común tocase a la niña, construyó un oratorio en su habitación para protegerla (*ProtSant* 6,1). Esta idea de María como el lugar más santo dentro de un oratorio se acentúa cuando, ya de tres años, fue llevada a vivir al templo de Jerusalén para protegerla de toda impureza (*ProtSant* 7,1). Es interesante llamar la atención de que el viaje a Jerusalén se describe como el viaje nupcial entre una novia, en este caso María, y el novio, en este caso Dios. Así las hijas puras de los hebreos tomaron una lámpara cada una, siempre encendidas, para subir con María a la casa del novio, esto es, al templo de Jerusalén (*ProtSant* 7,2). Ya no se trata de Jesús, representando al pueblo de Israel, desposándose con Dios al modo de la parábola escatológica de Mt 25,1ss; sino de María, como futura madre de Dios, desposándose con la

divinidad en el santuario. Luego se nos dice que «María vivía en el templo del Señor como una paloma y recibía el alimento de manos de un ángel». De nuevo, la mención de ser alimentada por un ángel nos lleva a las tentaciones de Jesús, cuando este, una vez superadas, se erige como un nuevo Adán quien es servido por los ángeles (Mc 1,13). La mención de María servida por un ángel la eleva al estatus de la nueva Eva. Recordemos que, de acuerdo con la versión armenia de la *VidAd* (4,23), la primera pareja comía el pan de los ángeles. Pero no solamente eso, la vida misma de María se describe al modo de una paloma, esto es,

y al contrario que la primera Eva, inocente, pura, sumisa[1].

La relación entre María y el templo en el *ProtSant* se extiende al episodio del velo del templo. En efecto, en una asamblea de sacerdotes se decide pedirle a las vírgenes puras de la tribu de Israel que confeccionen el velo que separa al Santo de los santos con el tabernáculo. A María le toco en suertes bordar la púrpura auténtica y la escarlata (*ProtSant* 10,1). La purpura es símbolo de su ascendencia davídica, la misma del Mesías. Pero hay mucho más. No es casualidad que sea en este contexto que María conciba por el Logos o el Dios vivo al Hijo del Altísimo (*ProtSant* 11,3). En otras palabras, el bordar el velo del templo, que distingue y une a la Divinidad con la humanidad, se convierte en un símbolo de su «tejer» en su seno al Hijo del Altísimo, verdadero Dios y hombre. El vientre de María se convierte así en el templo donde la realidad divina y humana se encuentran. Este hecho se ejemplifica también en los acontecimientos del parto. En efecto, María da a luz a Jesús en una cueva, símbolo de la tierra y de la humanidad, que se ve cubierta por una nube que cuando se retira da lugar a una gran luz «de tal modo que los ojos no la soportaban» (*ProtSant* 19,2). La humanidad, representada por la cueva (o seno de María), se encuentra

con la gloria de Dios simbolizada por la nube y la luz, tras lo cual, «apareció un niño» (*ProtSant* 19,2[1]).

María, al modo del templo, es el lugar del encuentro entre Dios y el hombre. Esto se reitera cuando una mujer llamada Salomé quiere confirmar el extraordinario hecho de que la Virgen continúe siéndolo después del parto. De manera curiosa, e irrespetuosa,

> metió el dedo en su naturaleza [de María]. Salomé gritó y dijo: «¡Hay de mi iniquidad e incredulidad porque tenté al Dios vivo y he aquí que mi mano se desprende de mí por el fuego!»[1].

Este castigo divino convierte al vientre de María en el arca de la Alianza porque al igual que Uzzi halló la muerte en tiempos de Nakón por atreverse a tocarla (2 Sm 6,6-8), así, Salomé sufre del fuego (o presencia del Señor) por tocar el himen de la Virgen[1].

Esta idea de María como templo y como sumo sacerdote encontraría un eco muy importante en la fe y en el posterior desarrolló teológico del cristianismo en Oriente y Occidente. Partamos con el título mariano «aquella que da a luz a Dios» (Θεοτόκος) en el Concilio de Éfeso (431). Este título implica que no sería apropiado distinguir las naturalezas divinas y humanas en Cristo como si fuesen dos personas distintas. Se trata de defender la naturaleza divina y humana en la única persona de Cristo. Como san Atanasio escribe:

> Si el Hijo de Dios hubiese querido simplemente «aparecer», ciertamente hubiese asumido cualquier cuerpo, incluso uno mejor que el nuestro. Por el contrario, él tomó

nuestro cuerpo, y no de cualquier modo. Él lo tomó de una pura e inigualable Virgen que no había conocido varón (*De Incarnazione*, 8 [*PG* 25, 108][1]).

La virgen es la posibilitadora de la humanidad de Cristo porque, como pregunta san Basilio, «¿qué necesidad hubiese habido de una Virgen santa si la carne que Dios soportó no hubiese sido recogida de la tierra de Adán?» (*Epístola* 262, 2). Aunque no la menciona explícitamente como templo, san Efrén el sirio le adjudica a María la cualidad de contener, al modo del santuario, la creación entera: «El Poder que gobierna todo habitó en un pequeño vientre. Mientras habitaba allí Él sostenía todas las riendas del universo» (*Himnos de Natividad* 21, 6). En ese sentido, Cirilo de Alejandría sería más explícito al definir a María como «Madre de Dios, venerable tesoro de todo el mundo, lámpara inextinguible, corona de virginidad, cetro de ortodoxia, templo imperecedero, la que contiene a aquel que no puede ser contenido» (*Homilía* IV [*PG* 77, 992-996]). Proclus de Constantinopla (†446) llega a definirla como el paraíso racional del segundo Adán; la cámara nupcial donde el Logos desposó a la carne; la verdadera nube luminosa que lleva, unida al cuerpo, a quien está sentado sobre los querubines (*Primera homilía sobre María, la Madre de Dios* 1), todos elementos propios del templo[1].

Tales definiciones de María la convertían, aunque menos que Dios, en alguien superior y digna de adoración por los hombres. Al modo del sumo sacerdocio de Cristo, María se convierte en la destinataria de las suplicas y peticiones de los hombres. Así, el historiador de la Iglesia, Sozomon († 425) habla sobre un lugar de culto, llamado «De la Resurrección», donde precedía san Gregorio Nacianceno y donde el poder de Dios se manifestaba

> en las visiones y en los sueños, y de manera regular a través de la sanación de muchas enfermedades o del alivio en quienes veían las condiciones de sus vidas transmutadas. El poder era acreditado a María, la Madre de Dios, de tal modo que ella se manifestaba de estas maneras (*Historia Eclesiástica* 7,5, 1-3[1]).

Severino de Gabala († después del 408), un famoso predicador sirio en Constantinopla, también habla de la Virgen Madre de Dios como quien intercede por los hombres. Como intercesora, al modo sumo sacerdotal, María se encuentra delante de Dios. De este modo, Basilio de Seleucia († después del 468) le pide que «gobierne sobre nosotros, y que nos lleve sin confusión delante del trono de la Justicia, has que podamos participar sentándonos a su derecha» (*Homilías sobre la Madre de Dios* 6). En el arte, pongamos como ejemplo al *deesis*, cuya estructura tripartita tiene en el centro la figura de Cristo, y a cada costado, rogando por los pecadores, María la Madre de Dios y Juan el Bautista. Quizás la más famosa de estas representaciones es el mosaico que se encuentra en una de las murallas del segundo piso de Santa Sofía en Estambul[54][1].

La Θεοτόκος, aunque no de naturaleza divina, fue elegida por Dios para ser su madre, y de tal modo su naturaleza humana fue transfigurada. Germanus de Constantinopla († 733) decía que era inconcebible que Dios permitiese que el templo que contuvo el cuerpo del Hijo yaciera en la tierra. Lo natural, argumentaba, era que Jesús quisiera compartir con ella la gloria del cielo y recompensarla por los que había hecho en la tierra (*Primera homilía sobre la dormición* 5). Esta actitud se verá reflejada en la iconografía donde María es representada como Reina de los cielos sentada en un trono bizantino, vestida de purpura y cubierta con una túnica. En un estilo parecido también se

representa a María como el trono de Jesús, quien aparece como un niño sosteniendo el pergamino de la ley[1].

## Conclusiones

El santuario de Jerusalén y el sumo sacerdocio eran dos instituciones fundamentales en el judaísmo del segundo templo. Además de ser lugar santo por antonomasia, donde habitaba la gloria o Nombre de Dios, era también donde gran parte de la vida litúrgica del pueblo se realizaba a través de las festividades. Y no solamente se trataba de una dimensión ritualista de alto contenido simbólico. También el templo y el sumo sacerdocio explican y dan contenido a una serie de experiencias religiosas visionarias donde el vidente puede acceder, individual como colectivamente, al Santo de los santos del templo celestial donde es testigo del trono de Dios y donde puede participar de la liturgia celestial. Parte importante de la literatura apocalíptica, como de la literatura del Qumrán, dan fe de este fenómeno. Con todo, ya al final del período histórico previo al surgimiento del cristianismo, empezamos a ser testigos de cómo estas experiencias se van personalizando e internalizando. En cuanto al primer fenómeno, es claro que ya la figura del sumo sacerdote, a través de sus vestidos, representaba al «templo dentro de un templo». En la misma línea, tanto la comunidad del Qumrán como los primeros cristianos se percibieron como templos vivos. Sin embargo, será con Jesús, en el caso del cristianismo, donde el templo y el sumo sacerdocio se personalizan dando pie a una profunda reflexión cristológica. Esta a su vez dará paso a una internalización de la experiencia religiosa: el cuerpo del fiel se convierte en el templo de Dios, su corazón en el Santo de los santos y Jesús en el sumo sacerdote que oficia allí. ¿Cómo podemos explicar este fenómeno? La respuesta no es simple, considerando que un fenómeno análogo se había producido

en el judaísmo filónico y, posteriormente, rabínico. Varios factores confluyen. La influencia neoplatónica es innegable, sobre todo desde Filón de Alejandría. La antropología, muy presente ya desde la apócrifa veterotestamentaria, de entender al hombre como un microcosmos es también un factor que tomar en consideración. Después de todo, el microcosmos que representa el hombre no es sino un espejo del cosmos que nos rodea y que es el templo mismo de Dios. En el caso del cristianismo, además de estos elementos, hay que añadir otro de suma significación: la temprana reflexión cristológica. Como veíamos en el primer capítulo, Jesús es el lugar donde confluye la visión de Dios. Al entenderse como verdadero hombre y Dios, Jesús posibilita un «lugar» donde el creyente puede, desde su humanidad (o desde su corazón, si se prefiere), acceder a lo divino. O desde la perspectiva de Cristo: este, desde su humanidad se hace presente en el hombre para actuar desde su divinidad como Logos o sumo sacerdote. En otras palabras, y de nuevo, la cristología es fundamental para entender la internalización de

la experiencia religiosa en el contexto del cristianismo[1].

[1] En el caso del rey Ciro, quien gobernó entre el 539 y el 530 a.C., textos como el contenido en el Cilindro de Ciro (ANET, 1969, 316) nos hablan de un gobernante tolerante, respetuoso de las creencias y los santuarios de los habitantes de Babilonia. Ahora bien, el texto en cuestión parece ser más una propaganda imperial que una descripción histórica. El texto de Esd 1,1-4 sigue la misma perspectiva, ahora desde el punto de vista judío, señalando que Yavé, el Dios de los cielos, le había entregado a Ciro todos los reinos de la tierra y le había encargado que le edificase un templo en Jerusalén. El rey encomendará dicha tarea a los judíos que habitaban en Judea y a los de la diáspora, que ayudaron con medios. Además, devolvió a Sesbasar, príncipe de Judá, los tesoros del primer templo que habían expoliado los babilonios (Esd 1,7-11). L. L. Grabbe señala que la supuesta política religiosa de carácter tolerante de los persas se ha exagerado en la historiografía considerando las escasas fuentes con las que contamos. Para este autor, los persas continuaron practicando la política de los distintos imperios del Medio Oriente en relación con las religiones locales: por un lado, la tolerancia de los cultos particulares siempre que no fuesen una amenaza a la autoridad de los persas; por otro, la destrucción de templos y cultos que fuesen considerados subversivos. Para más detalles: L. L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. I (Londres: T&T Clark, 2004), 215.

[2] Al parecer, y de acuerdo con Esd 5,16 Sesbasar «echó los cimientos del templo de Dios en Jerusalén». Antes, y en el mismo libro, se había mencionado que «Josué, hijo de Josadac, con sus colegas los sacerdotes, y Zorobabel, hijo de Sealtiel, con sus hermanos, se pusieron a reconstruir

el altar del Dios de Israel» (Esd 3,1-2). ¿Se construyó el altar antes de haber terminado de poner los fundamentos? Esd 3,10 parece apuntar en esta dirección, añadiendo que también Josué y Zorobabel estuvieron comprometidos con la construcción de los cimientos del santuario. Al parecer luego vino un intervalo de tiempo, al final del reinado de Ciro y hasta el segundo año de Darío, donde los trabajos se paralizaron para después reiniciarlos a instancia de las profecías de Ageo (Ag 1,1-2.7-8; 2,1-4) y Zacarías (Zac 4,9; 6,15). Para más detalles: J. M. Lundquist, *The Temple of Jerusalem, Past, Present, and Future* (Westport: Praeger, 2008), 73-75. Cuando se reanudan las labores constructivas encontramos una información interesante que una vez más nos recuerda lo poco que sabemos del templo que construyeron los judíos después del retorno del exilio. Al parecer, la autoridad persa del momento desconocía el permiso que había emanado en su tiempo del rey Ciro, y escribió consultando sobre el asunto a la capital del imperio. Allí, y de acuerdo con el texto bíblico, Darío consultó el archivo y encontró el decreto con la autorización emanada de su predecesor (Esd 6,1-5). El decreto en cuestión difiere del transcrito en Esd 1 en cuanto que añade información muy valiosa sobre las dimensiones del templo a construir: «Su altura será de sesenta codos y de sesenta codos su anchura (27,4 metros). Habrá tres hileras de piedras de sillería y una de madera» (Esd 6,2-3). Lo que es interesante constatar es que, de acuerdo con Esd, el templo de Josué y Zorobabel era más grande que el destruido por los babilonios que medía 27,4 metros de largo, 9,1 metros de ancho, y 13,7 metros de altura (1 Re 6,2). La mayoría de los estudiosos está de acuerdo que es muy improbable que después del exilio, con toda la precariedad política, de recursos humanos y económicos, se hubiese podido construir un templo tan grande como el que pudo haber existido antes de la destrucción. Lo mismo se puede decir respecto a algunos materiales utilizados, como la madera de cedro del Líbano mencionada en Esd3,7, que muy probablemente es una exageración. Es más realista pensar en aperos locales como los más indicados para el nuevo templo (Ag 2,3[1]).

[3] Hecateus habla que la muralla que rodeaba el templo era de unos 152,4 metros de largo y 45,7 metros de ancho. Menciona que la plaza del altar era de 9,1 metros por cada lado y 4,5 de altura. Junto al altar se encontraría otro edificio largo que contenía un altar y una lámpara (*Apion*. 1. 198-199[1]).

[4] *La carta de Aristeas* señala que el templo se encontraba en la cima (del monte Sion) y que lo rodeaba tres muros de 32 metros de altura. Añade que «la casa mira hacia el oriente; su parte de atrás, hacia el poniente. Toda está pavimentada con piedra y tiene rampas hacia los lugares adecuados a causa de la traída de aguas, que se produce por enjuagar la sangre de las víctimas, ya que en los días de fiesta se ofrecen muchas decenas de millares. Hay una reserva inagotable de agua por una fuente natural de gran venero que mana en el interior; es más, hay unas cisternas subterráneas maravillosas e indescriptibles, según me indicaron, en un radio de cinco estadios alrededor de los cimientos del templo, cada una de ellas con innumerables conductos que comunican las corrientes de cada parte» (88-89). Al costado del templo se elevaría una ciudadela muy alta, protegida por numerosas torres, y que tendría como finalidad vigilar las zonas circundantes del templo (100). A lo largo de esta obra, salvo que no se explicite lo contrario, seguiremos la siguiente traducción de este documento: N. Fernández Marco (trad.), «La carta de Aristeas», en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II (Madrid: Cristiandad, 1983), 19-66[1].

[5] El Eclo señala que el sumo sacerdote Simón reparó y fortificó el templo durante su vida, «puso los cimientos de doble altura, un alto contrafuerte de la cerca del templo [...] excavó el depósito de agua, un estanque tan ancho como el mar» (Eclo 50,2-3). Lo más probable es que

esta obra de fortalecimiento fuese la respuesta a los daños producidos durante la guerra que enfrentó al rey seléucida Antioco III contra el reino ptolomeo por el dominio de Palestina. Para más detalles: J. C. Vanderkam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), pos. 2844[1].

[6] En este capítulo seguiremos la traducción de las obras de Flavio Josefo de la editorial Clie: Flavio Josefo, *Las guerras de los judíos* (Barcelona: Clie, 2013[1]).

[7] T. García-Huidobro, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén* (Estella: Verbo Divino, 2015), 19-21[1].

[8] Sabemos, por otra parte, que cuando Antíoco IV tomó Jerusalén y entró al templo en el 169 a.C. «se llevó el altar de oro, el candelabro con todos sus accesorios, la mesa de la proposición, los vasos de las libaciones, las copas, los incensarios de oro, la cortina y las coronas, y arrancó todo el decorado de oro que recubría la fachada del templo. Se apropió también de la plata, oro, objetos de valor y de cuantos tesoros ocultos pudo encontrar» (1 Mac 1,21-23). Respecto al arca en sí misma, en el b.Yom 53b se asegura que esta fue tomada por los babilonios una vez que destruyeron el primer templo. Otra tradición contenida en b.Yom 54a dice que el arca fue escondida en el templo mismo, específicamente, en la cámara del cobertizo de madera. Mencionemos también la tradición contenida en NmR 15,10 que dice que en la era del mesías cinco cosas serán restauradas del primer templo: el fuego, el arca, la menorah, el Espíritu y los querubines. Para más detalles: M. Barker, *The Gate of Heaven, The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (Londres: SPCK, 1991), 141[1].

[9] Respecto a la luminosidad que emana del templo: Sal 31,16; 50,2; 67,1; 80,1.3[1].

[10] Barker, *The Gate of Heaven,* 133-138[1].

[11] «Consideremos también que el templo de Jerusalén estaba construido sobre un monte santo, el monte Sion. Los hombres, en el mundo antiguo, eran muy sensibles en relación con las montañas. Y es que las cumbres se encuentran a medio camino entre el cielo y la tierra. Las montañas, a modo de pilares, acercaban al hombre a las esferas divinas. Esta idea de la montaña santa como pilar del mundo las situaba en el imaginario colectivo como el centro del cosmos. No podía ser de otra manera por cuanto en ese lugar se vinculaba lo trascendente y lo inmanente. Era en estas cumbres, como es el caso del Sinaí, donde Dios se revelaba de manera especial. De ahí que se creía que estas elevaciones no solo marcaban el lugar de referencia de los puntos cardinales, sino que además dotaban de estabilidad al mundo, como leemos en el Sal 125,1 o en el Midrás Tanchuma, Qedoshim que dice: «Así como el ombligo es el centro del cuerpo humano, la tierra de Israel es el centro del mundo [...] situada en el centro del mundo, y Jerusalén en el centro de la tierra de Israel, y el santuario en el centro de Jerusalén, y el lugar santo en el centro del santuario, y el arca en el centro del lugar santo, y la piedra fundadora bajo el lugar santo, porque desde allí el mundo se estableció». También relacionado con la santidad de las montañas o montes estaba el hecho que, desde sus cumbres, emanaban los ríos desde los cuales surgía la fertilidad. Este motivo sagrado, y por lo tanto reverenciado en el mundo bíblico, lo convertía en fuente de varias imágenes y promesas de carácter escatológico, como en Am 9,13b, en Jl 4,18 o en Ez 47,1-12. Esta imagen adquirirá tonos visionarios en Dn 7,9 donde los ríos que manan del trono de Dios son de fuego al igual que en *1En* 14,15; *3En* 36,1-2 y Ap 22,1-4». Para más detalles: T. García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos, Una visión desde la teologías del templo* (Salamanca: Sígueme, 2014), 23-24. Este río de fuego de Dn 7,9 adquiere un rostro más místico en Hejalot

Rabbati [161] donde leemos que «ríos de alegría, ríos de regocijo, ríos de júbilo, ríos de contento, ríos de amor, ríos de amistad, se vierten a sí mismos, emanando desde el trono de gloria, se fortalecen a sí mismos y pasan a través de las puertas del séptimo cielo». J. R. Davila (trad.), *Hekhalot Literature in Translation, Major Texts of Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 2013), 83[1].

[12] El segundo aspecto que apunta a la santidad del templo dice relación con la creencia de que en el lugar donde se levantaba el templo se había ubicado, en el inicio de la creación, el paraíso. «La relación entre el templo y el paraíso aparece ya en el libro de Ez (41,20 y 28,13-16). Ezequiel describe las murallas del gran atrio del templo a modo del jardín del Edén: en el muro se habían representado querubines y palmas desde el suelo hasta encima de la entrada (Ez 41,20). El mismo motivo continúa como un tópico importante en textos apócrifos como *Jub* (8,19; 30,18; 3,27). Así, en *Jub* 8,19 se relaciona al Jardín del Edén no solo con el Santo de los santos sino, además, con el Sinaí y con el monte Sion, y es que Noé sabía que «el Jardín del Edén, el Santo de los santos y la morada del Señor; el monte Sinaí en el desierto; y el monte Sion en el ombligo de la tierra, los tres uno frente al otro, habían sido creados santos». A modo del sacerdote, «el día en que salió del Jardín, Adán ofreció un buen aroma, aroma de incienso, gálbano, mirra y nardo, por la mañana cuando salía el sol, el día que cubrió sus vergüenzas» ( *Jub* 3,27). No olvidemos escritos neotestamentarios como el Ap donde el árbol de la vida, el trono de Dios y el río con aguas vivas se ubican en la Jerusalén Celestial (o Santo de los santos); y en la literatura rabínica más tardía, como es en el Pirque de Rabbí Eliezer donde leemos que Dios creó a Adán en el lugar que ocupaba el templo: «Cuando amasaba el polvo del primer hombre, estaba en un lugar puro, estaba en el ombligo de la tierra» (PRE 11, 2). Esta idea era de especial importancia para los miembros de la comunidad del Qumrán quienes creían que la condición humana, al igual que la de Adán al ser creado, se relacionaba con el «polvo y la arcilla» (la deficiencia) (4Q265 7. 2. 11-17), pero una vez purificados podían entrar al paraíso o templo para estar delante de la presencia de Dios, y así, lo mismo que el primer hombre, recibir de Dios toda la gloria de Adán. Esta dinámica se realiza precisamente cuando el sujeto, una vez purificado, participa de la liturgia (o entra en el templo o paraíso) para estar delante de Dios. Encontramos numerosos ejemplos: 1QH 11.19-23 se habla del hombre como aquel «modelado de la arcilla» (Gn 2,7) para luego ser puesto en la «asamblea de los hijos del cielo». En la línea 21 se repite la misma estructura. Se describe al hombre al modo adámico como el «espíritu depravado» a quien Dios «ha purificado» de la gran ofensa; en 1QH 4.14-15 [17.14-15] leemos que Dios perdona de todos sus pecados a quienes le son fieles y expulsa todas sus perversidades, «dándoles en heredad toda la gloria de Adán y la abundancia de días»; en 4QpPsa (4Q171) 3.1-2 que el resto ha retornado del desierto para vivir por mil generaciones en la salvación y «sus descendientes para siempre» van a poseer «toda la herencia de Adán»; en las Palabras de los luceros 4QDibHam (4Q504 fragmento 8), texto pre-qumrámico de carácter litúrgico, leemos en la oración del primer día: «[A Adán] nuestro padre, lo modelaste a la imagen de tu gloria [...] [... un soplo de vida] soplaste en su nariz, e inteligencia y conocimiento [...] [... en el Jardín del Edén], que tú habías plantado. Lo hiciste dominar [...] [...] y para que marchase en una tierra de gloria [...]». Tal como llama la atención C. Fletcher-Louis, la frase de Gn 1,26 «a nuestra semejanza» ha llegado a ser, en esta oración, «a la imagen de tu gloria». Este cambio implica la adopción de la expresión de Ez 1,28 «era la apariencia visible de la gloria del Señor» lo que implicaría que la gloria de Adán de acuerdo con 4Q504 frag. 8 es semejante a la que ocupa Dios en su trono de acuerdo con el contexto de Ez 1. Esto nos lleva a la creación de Adán en el contexto del sacerdocio y del templo celestial. Otros textos relacionados desde el punto de vista cultual son CD 3.20 (cf. CD 3.12-4:4) y 1QHodayot 4.15-15 [17.14-15]. Para más detalles: C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam, Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 2002); García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos*, 24-25[1].

[13] La relación entre la creación del cosmos con la constitución de un lugar sagrado se explica a través del paralelismo entre Gn 1–3 y Ex 25–31 donde a Moisés, protegido en la cumbre del Sinaí por la nube del Señor, se le dan instrucciones para la construcción del santuario. Estas ordenanzas siguen el patrón propio de la creación: son siete «discursos» que concluyen con el mandamiento de observar el sábado al séptimo día (Ex 25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12). En otras palabras, la creación está incompleta hasta que no se construya el tabernáculo. G. A. Anderson, *The Genesis of Perfection, Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Louisville-Londres: Westminster John Knox Press, 2001), 15. 99-108. «En este mismo sentido fuentes tales como el midrás Abkir, en Yalkut I, 17; CantR 8; Tanj 2; PesHad 38, [Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V, 68-69.] van haciendo un paralelo entre cada día de la creación y los acontecimientos que marcan la construcción del tabernáculo y el éxodo. Así, por ejemplo, si en el primer día Dios creó y extendió los cielos; así también Israel levantó el tabernáculo como la habitación de la divinidad. Si en el segundo día Dios dividió las aguas terrestres y las celestiales; así también Israel dispuso un velo que dividió en el tabernáculo, el lugar santo, del Santo de los santos. Así se van sucediendo los días, hasta llegar al sexto día donde, así como Dios creó al hombre, Israel puso aparte a los hijos de Aarón como sumo sacerdote para el servicio divino [Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, 51-52]. Más detalles en: García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación,* 30-31. Josefo en *Ant.* III, 180 dirá que el tabernáculo y todo lo que contiene estaba diseñado para «recordar y representar el universo». La división tripartita del tabernáculo, dos de las cualesson accesibles, se correspondería con la tierra y las aguas (las partes a las que el hombre puede acceder) y el cielo (donde solo el sumo sacerdote puede entrar) (III, 181; III, 123). Filón de Alejandría también nos proporciona algunos casos donde el cosmos aparece como el templo celestial. En *De Spec. Leg.* I, 66 el filósofo señala que «el más elevado y el verdadero templo de Dios es, a no dudarlo, el universo todo, el que tiene como santuario la parte más santa de todo cuanto existe, vale decir, el cielo; como ornamentos, los astros; y como sacerdotes, los ángeles, servidores de Sus potencias». Hablando de la menorah, el filósofo señala que «simboliza los movimientos de los luminosos astros», ubicándose «en el lado que daba al sur, pues el sol, la luna y los demás astros describen sus revoluciones en el sur, muy alejados del norte. Del candelabro central nacen seis brazos, tres de cada lado, con lo que el número total se eleva a siete» (*De Vita Mos.* II, 102). Esta analogía entre los brazos de la menorah y los planetas se encontrará más tarde en NmR 15,7; *PgPsJon* a Ex 39,37; Midras Tadshe 2. Esta última mención es importante porque este tratado tanaítico parece mantener la simbología de Filón. Así, el Santo de los santos se compara con los cielos, las cortes interiores a la tierra, las cortes exteriores al mar, los doce bueyes (1 Re 7,25) a los signos del zodiaco, la menorah a los siete planetas, etc. Para más detalles: J. Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pos. 1998[1].

[14] García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos,* 87-88[1].

[15] Barker, *The Gate of Heaven,* 164-168[1].

[16] El silencio como manifestación audible de las alabanzas divinas tiene como antecedentes textos bíblicos como Hab 2,20; Zac 2,17. Para más detalles: C. Rowland, C. R. A. Morray-Jones, *The Mystery of God, Early Jewish Mysticism and the New Testament* (Leiden: Brill, 2009), 321-323[1].

[17] «Comencemos diciendo que no cualquier persona podía ser sacerdote o levita, puesto que el serlo o no dependía de la ascendencia familiar a la que pertenecían estas personas. Más que vocación sacerdotal lo que encontramos son castas determinadas por vínculos de sangre. En

todo caso el pertenecer a una determinada familia tampoco era la única condición para ser sacerdote. El sujeto debía, además, carecer de defectos físicos. En el tratado de las Midot se nos dice que el Sanedrín se juntaba y examinaba a los candidatos al sacerdocio de acuerdo con las especificaciones legales y bíblicas. Una vez que el candidato se consideraba apto (linaje adecuado y sin defectos), se alegraban y recitaban juntos: «Bendito sea Dios, ¡bendito sea!, que no se ha encontrado defecto en la generación de Aarón. Bendito sea el que escogió a Aarón y a su descendencia para servir al Señor en la casa del Santo de los santos» (5,4). Por último, es necesario mencionar que los sacerdotes y levitas pueden servir en el templo porque han observado una serie de reglas temporales que los han colocado en estado de pureza (Lv 19,26; Dt 12,29-31). Y no puede ser de otra manera porque para aproximarse al Dios de Israel, el absolutamente Otro y transcendente, el hombre se debe encontrar purificado. En otras palabras, los sacerdotes deben ser santos porque «Yo el Señor soy Santo». García-Huidobro, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén,* 27-28[1].

[18] «Los primeros se dividían en 24 brigadas *(kohanim)*, cada una de las cuales servía un turno de una semana. Cada brigada se dividía, a su vez, en seis clanes o ramas, cada una para servir un día de la semana señalada. El sábado servían todos juntos. Los sacerdotes podían ofrecer sacrificios comunitarios e individuales en el altar, quemar incienso, prender las lámparas, y bendecir a la gente. También les era permitido cantar los salmos, junto a los levitas, aunque solo ellos tenían el derecho de hacer sonar las trompetas al comienzo de las canciones y entre los capítulos. Tanto sacerdotes como levitas oficiaban como guardianes de las puertas, aunque, y para señalar su estatus superior, los primeros siempre ocupaban un lugar más prominente (Mid. 1, 5)». Ibíd., 28[1].

[19] «Los levitas tenían funciones más restringidas que los sacerdotes. Vigilaban las puertas de los distintos pórticos día y noche, cerrándolas y abriéndolas cuando correspondía; cantaban los salmos en el límite entre el atrio de los sacerdotes y el de los israelitas (Mid. 2, 10)». Ibíd[1].

[20] La impureza ritual dice relación especialmente con Lv 11–15 y Nm 19. La impureza es el resultado del contacto con un número de procesos y substancias naturales como el nacimiento (Lv 12,1-8), algunas enfermedades de la piel (Lv 13,1-46; 14,1-32), hongos en las ropas (Lv 13,47-59) y en las casas (Lv 14,33-53), algunas eyaculaciones genitales (Lv 15,1-33), contacto con el cadáver de algunos animales (Lv 11,1-47) y de los hombres (Nm 19,10-22) y, paradojalmente como resultado de algunas actividades sacrificiales (Lv 16,28; Nm 19,7-8). La impureza se podía prolongar por un determinado número de días que se podían acortar si se seguían los ritos purificatorios pertinentes. Lo que queda claro, en todo caso, es que muchas de las causas de la impureza son naturales e inevitables, mientras que otras se siguen del cumplimiento mismo de la Ley. ¿Acaso no es perentorio enterrar a los padres (Lv 21,10-15)? O, ¿no les exigió Dios a los hombres multiplicarse y poblar la tierra (Gn 1,28)? En este sentido, la impureza ritual no tiene nada que ver con el pecado. Otra forma de impureza, sin embargo, es la moral. Esta impureza es el resultado de ciertas conductas sexuales (Lv 18,24-30), idolatría (Lv 19,31; 20,1-3), derramamiento de sangre (Nm 35,33-34). Estas conductas son llamadas «abominaciones» y afectan personalmente al pecador (Lv 18,24), a la tierra de Israel (Lv 18,25; Ez 36,17) y al templo de Jerusalén (Lv 20,3; Ez 5,11). Estas impurezas son consideradas tan graves que pueden implicar la ira de Dios y la potencial expulsión del pueblo de la tierra (Lv 18,28; Ez 36,19). Un texto iluminador en este sentido es Nm 35,30-34: «En casos de homicidio, se dará muerte al homicida después de oír a los testigos. Pero un testigo no basta para dictar pena de muerte. No aceptarán rescate por la vida del homicida condenado a muerte, porque debe morir. Tampoco

aceptarán rescate del que buscó asilo en una ciudad de refugio, para dejarle volver a vivir en su tierra, antes de que muera el sumo sacerdote. No profanarán la tierra donde viven: con la sangre se profana la tierra, y por la sangre derramada en tierra no hay más expiación que la sangre del que la derramó. No contaminen la tierra en que viven y en la que yo habito. Porque yo, el Señor, habito en medio de los israelitas». Para más detalles: Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple,* pos. 2887-2890[1].

[21] «Los textos básicos para introducirnos en el sumo sacerdote terrenal se encuentran en Ex 28 (en el contexto 25-40), el libro de Levítico, y el de Números. En la Biblia el término sumo sacerdote se refiere a Aarón y a sus descendientes ungidos con el óleo santo (Lv 21,10; Nm 35,25.28; Jos 20,6); y al superior de los sacerdotes en el primer y segundo templo de Jerusalén (2 Re 12,11; 22,4.8; 23,4; Neh 3,1.20; 13,28). Ya en el período de la dominación persa, y luego en la helenística, el sumo sacerdote, además de adoptar el liderazgo espiritual del pueblo, asumió tareas administrativas y de representación de la nación en asuntos de política exterior. Durante la dinastía Hasmonea los monarcas retuvieron el título de sumos sacerdotes por considerarse de gran prestigio e influencia. Sin embargo, con la conquista romana de Judea y la llegada de la monarquía Herodiana todo cambió. El oficio del sumo sacerdote se convirtió en una mera herramienta política en manos del Imperio hasta la destrucción de Jerusalén. Incluso la custodia de las vestimentas del sumo sacerdote, que tenían un fuerte poder simbólico, era encomendada muchas veces a la autoridad romana, quien se las daba al oficiante justo antes de la celebración de los festivales importantes». García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos,* 71-72[1].

[22] Filón de Alejandría describe de la siguiente manera el «efod»: «En las extremidades de los hombros iban aplicadas dos preciosísimas piedras de valiosísima esmeralda, en las cuales estaban escritos los nombres de los patriarcas, seis en cada una, doce en total. Sobre el pecho iban otras doce piedras de gran valor, diferentes en los colores, semejantes a sellos y dispuestas en cuatro hileras de tres cada una, las que estaban aplicadas al llamado lugar del logos. Estaba hecho este en forma de cuadrado y era doble, a modo de una base para sostener dos virtudes: la clara mostración y la verdad. El conjunto estaba colgado del efod mediante cadenitas de oro, fuertemente prendido de él a fin de que no se soltase» (*De Vita Mos.* II 111-112[1]).

[23] García-Huidobro, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén,* 24[1].

[24] García-Huidobro, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén,* 25[1].

[25] Para el filósofo el «robe» simbolizaba el aire puesto que este se «extiende desde las elevadas regiones lunares hasta los confines de la tierra y se expande por todas partes. De allí que también la túnica se extienda en torno de todo el cuerpo desde el pecho hasta los pies. A la altura de los tobillos se destacan sobre ella bellotas de granada, flores bordadas y campanillas. Las flores son símbolo de la tierra, puesto que todo cuanto germina y florece procede de la tierra; las bellotas de granadas, que merecen tal nombre por el fluir de su jugo, son símbolo del agua; en tanto que las campanillas lo son del armonioso concierto de estos elementos, ya que ni la tierra sin el agua, ni el agua sin la sustancia terrestre son capaces de producir nada por sí solas, y únicamente se logra tal cosa mediante la unión y combinación de ambas» (119). «La ubicación de las bellotas de granada, las flores bordadas y las campanillas es un clarísimo testimonio de lo señalado, por cuanto, así como estas se hallan en los extremos de la túnica que llega hasta los pies, del mismo modo a los elementos de los que ellos son símbolos, es decir, la tierra y el agua, les ha tocado la región más baja del mundo, donde al unísono con la armonía del universo manifiestan sus particulares poderes en períodos determinados de tiempo y en las

estaciones apropiadas (120). La túnica, pues, con los objetos adheridos en la parte de los tobillos, es símbolo de los tres elementos, aire, agua y tierra, de los que proceden y en los que viven todas las especies mortales y perecederas. Prueba acabada de ello es el hecho de que, así como la túnica es una sola, también los tres mencionados elementos están incluidos en una sola especie, puesto que todo cuanto existe de la luna hacia abajo se halla sujeto sin excepción a cambios y alteraciones; y de que, así como las bellotas de granada y las flores bordadas penden de la túnica, también la tierra y el agua están, en cierto modo, suspendidos del aire, pues el aire es el soporte de ellos» (121). Hablando del «efod» y su relación con la creación el filósofo apunta a que «es símbolo del cielo. En efecto, en primer lugar, las dos piedras circulares de esmeralda aplicadas en lo alto de los hombros son signos o bien, como piensan algunos, de aquellos astros soberanos del día y de la noche que son el sol y la luna; o bien, como podríamos afirmar nosotros aproximándonos más a la verdad, de uno y otro hemisferio, ya que, al igual que las piedras, ambos son iguales, el que está sobre la tierra y el de abajo, y es ajeno a la naturaleza de uno y otro el disminuir o aumentar su tamaño como lo hace la luna (122). El color también lo confirma, puesto que la apariencia del cielo todo, tal como se presenta a nuestra vista, es semejante a una esmeralda. Correspondía, además, que en cada una de las dos piedras estuvieran grabados seis nombres, por cuanto cada uno de los dos hemisferios, al dividir en dos el zodíaco, encierra seis de sus signos» (122-123). Hablando de la «coraza del juicio» o «coraza de la decisión» Filón señala que «las doce piedras que van sobre el pecho, que son de distintos colores y están distribuidas en cuatro grupos de tres, ¿qué otra cosa puede significar sino el círculo del zodíaco? También este círculo, en efecto, dividido en cuatro partes, constituye con tres signos cada una de las estaciones del año: primavera, verano, otoño e invierno, es decir cuatro variantes cada una de las cuales tiene una duración determinada por tres signos, y reconocible gracias a las revoluciones que el sol describe conforme a una ley matemática inmutable, firmísima y verdaderamente Divina (124). [...]. Acertado y sumamente apropiado es el hecho de que sean distintos los colores de las doce piedras, sin que ninguna de ellas sea igual a otra, ya que también en el zodíaco cada uno de los signos origina ciertos matices particulares en el aire, en la tierra, en el agua, en los accidentes de estos y en todas las especies de animales y vegetales (126)»[1].

[26] García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos,* 84[1].

[27] García-Huidobro, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén,* 26-27[1].

[28] Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam,* 150-161[1].

[29] El Yom Kippur «se celebraba una vez al año para conmemorar el día en que se perdonaban al pueblo de Israel todas las faltas, incluso las involuntarias, que hubieran cometido durante ese período. En el Yom Kippur Dios perdona los pecados que el hombre comete contra Él; pero los pecados contra el prójimo han de ser perdonados por los ofendidos, por eso, es característico que en estos días los judíos visiten a amigos y familiares para pedirse perdón unos a otros. Para captar el sentido de esta fiesta conviene sacar a colación la siguiente confesión privada utilizada que se ha conservado en LvR 3,3: "Abandone el impío su camino y el inicuo sus pensamientos [y conviértase a Yahveh para que se apiade de él, y a nuestro Dios, pues ampliamente perdona]" (Is. 55,7). Dijo R. Bebai Abiya: ¿Cómo debe un hombre confesarse la víspera del día de la Expiación? Un hombre debe decir: "Doy cuenta de todo lo que he hecho, he estado por el camino del mal y lo que he hecho, como esto, no lo voy a hacer de nuevo. Sea tu voluntad, Yahveh, mi Dios, que me perdones por todas mis trasgresiones, que me examines de todas mis faltas y que me expíes de todos mis pecados". Esto es lo que significa el pasaje: "Abandone el impío su

camino". "Abandone" está escrito. "Y conviértase a Yahveh para que se apiade de él" (Is 55,7). El Yom Kippur era, por lo tanto, un día de aflicción y de arrepentimiento, cuya principal característica consistía en el ayuno desde la puesta del sol del día anterior hasta la puesta de sol del día siguiente. Esta abstinencia era tan relevante que solo podía romperse por razones de enfermedad grave. Junto con el ayuno, esta fiesta se caracterizaba por el reposo, la prohibición de realizar cualquier tipo de trabajo, como si fuese un sábado» García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos,* 97-98[1].

[30] Recordemos que el templo es un reflejo vivo del cosmos. Es probable, por lo tanto, que lo que el sumo sacerdote estuviese haciendo consistía en restaurar o purificar el orden cósmico previniendo la acción de los poderes del mal. Ejemplo de esta armonía fundamental y necesaria para limitar las fuerzas del caos la encontramos en varias lecturas de la Biblia: Job 38,8-10; Jr 5,22; 4,23; Sal 104,9; Is 24,5. En el contexto expiatorio la sangre significaba la vida (Lv 17,11) y esta servía para expiar *(kpr)* por el pueblo. Yom Kippur era el ritual de la restauración y la sanación. Ibíd., 99-100[1].

[31] García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos,* 109[1].

[32] Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, 51-52; vol. V, 68-69[1].

[33] La conexión entre el violento derramamiento de sangre (*4Mac* 6,29; 17,22) y el intercambio de la vida de uno por la de otro, nos lleva al sistema sacrificial levítico en el cual la sangre de las víctimas sacrificiales era provisto por Dios por la reconciliación entre este y su pueblo: «como la vida, esta es la sangre que expía por la vida» (Lv 17,11). Es más, *4Mac* conecta las historias de Isaac, Daniel y los jóvenes en Asiria (16,16-23; 18,10-19; Gn 22; Dn 3.6) como prototipos de los mártires. Es conocido cómo, en el judaísmo del segundo templo, se desarrollaron ideas que enfatizaban el carácter voluntario del sacrificio de Isaac como respuesta obediente al mandamiento de Dios (TgN 11,10; Josefo, *Ant*. I, 232; Pseudo-Filón, *AntBib* 32. 2-3), y como beneficioso para el pueblo de Israel en su relación con Dios. Los méritos de su obediencia, que resultaron en la elección de Israel (Pseudo-Filón, *AntBib* 18, 5), eran recordados delante de Dios en los sacrificios levíticos (LvR sobre Lv 1,5.10; TgN Lv 22,27), además de prefigurar el sacrificio pascual, y mantener la memoria de Dios favorable a escuchar las oraciones de Israel (TgN Gn 22,14). También pensemos en cómo se debió haber interpretado en los cánticos del Siervo de Isaías a partir del martirio de los macabeos. La mutilación del siervo (Is 52,14; 53,3), los efectos expiatorios de su muerte voluntaria (Is 53,4-6.8.10.12b), y la consecuente celebración de las virtudes del Siervo (Is 53,12) tiene claros paralelos en *4Mac* donde la muerte del Justo por la expiación del pueblo tiene un papel importante. Recordemos que el aspecto sacrificial del Siervo está presente en Is 53,12 donde se dice que derramó su alma hasta la muerte (ver Mc 14,24) y más adelante cuando se dice que su vida es una ofrenda por lo pecados (Is 53,10) de muchos (Is 53,12). En el *4Mac* también se menciona la sangre del mártir como un agente purificador (6,29) y su muerte como ofrenda propiciatoria (17,22). Para más detalles: J. Charlesworth, G. Oegema, *The Pseudopigrapha and the Christians Origin: Essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas* (Nueva York: T&T Clark, 2008), 52-57[1].

[34] C. T. R. Hayward, *The Jewish Temple, A Non-Biblical Sourcebook* (Londres: Routledge, 1996), 111.

[35] G. Macaskill (trad.), «Octipartite de Adán», en: R. Bauckham, J. R. Davila, A. Panayotov (eds.), *Old Testament Pseudepigrapha* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company,

2013), 17[1].

[36] Rowland, Morray-Jones, *The Mystery of God,* 333[1].

[37] Davila, *Hekhalot Literature in Translation,* 1[1].

[38] De acuerdo con Ma'aseh Mercabá el místico va escuchando distintos himnos de gloria de la liturgia celestial en la medida que va descendiendo por las distintas salas hacia el Santo de los santos. Así, en el primer palacio los carros de fuego dicen: «Santo, santo, santo» (Is 6,3). En el segundo palacio, los carros de fuego exclaman: «Bendita es la gloria de Yavé desde este lugar» (Ez 3,12). Las alabanzas se van haciendo cada vez más elaboradas mientras se aproximan al Santo de los santos donde finalmente se escucha: «Bendito es el Rey de Reyes, Yavé, el Señor de todos los altísimos. ¿Quién es como Dios, el viviente y el inmutable? Sus alabanzas en lo más íntimo de los cielos. La santidad de su Reino en lo más íntimo de las habitaciones» (§ 555). De acuerdo con las Hejalot Rabbati, cuando el místico se encuentra delante del trono de gloria, abre su boca y recita la canción que el trono de gloria canta cada día: «Rey ornamentado, galardonado con ornamentos, adornado con bordados de canciones, guirlandas de resplandor, gloria y adornos; guirlandas de actos majestuosos y una corona de actos temerosos. Su propio Nombre es placentero para Él; su invocación es dulce para el Él; Su trono es un ornamento para Él; su palacio está adornado para Él; su gloria es deliciosa para Él; su brillo es perfecto para Él; sus servidores cantan con efusión a Él; Israel evoca su poder y sus actos maravilloso» (§252[1]).

[39] El Espíritu Invisible se caracteriza en el *Apócrifo de Juan*, otro escrito gnóstico zetiano, como el «Uno invisible», que existe como incorrupción, que «está en la pura luz» que ningún ojo puede ver (P.3). El Espíritu Invisible es indefinible, inescrutable, inconmensurable, invisible, eterno, inexpresable, innominable, es luz inconmensurable, simple, absolutamente inexpresable, no es corpóreo ni incorpóreo, ni grande ni pequeño, nadie puede comprenderlo, no es nada de lo que existe (P.3). Esta idea de Dios parece la expresión neoplatónica de la divinidad presente en el Santo de los santos. Esto se confirma en el mismo *Apócrifo de Juan* cuando se dice que el Espíritu Invisible se contempla en la luz que lo rodea, que es la fuente de las aguas vivas (P.4). Esta luz y agua que lo rodean bien puede entenderse como la gloria divina y como las fuentes de agua viva que emanan del trono divino de acuerdo con Am 9,13b; Jl 4,18; Ez 47,1-12; Dn 7,9; *1En* 14,15; Ap 22,1-4; *3En* 36,1-2. De allí que no sea casual que el primer bautismo de Zostrianos se realiza por las potencias que están sobre las aguas de vida (NHC VIII, 1.6). En el *Dialogo del Salvador*, otro escrito gnóstico, aunque de difícil definición, Jesús confía a Tomás, Mateo y a la Magdalena que, si uno no conoce primero el agua, no conoce nada y no le sirve de nada ser bautizado (NHC III 5, 134, 35[1]).

[40] T. García-Huidobro, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio* (Estella: Verbo Divino, 2012), 231[1].

[41] M. Coloe, *Dwelling in the Household of God, Johannine Ecclesiology and Spirituality* (Minnesota: Liturgical Press, 2007), 162-163[1].

[42] ¿Cómo interpretar entonces la expresión de Jesús «voy a preparar un lugar»? M. Coloe nos recuerda que en el AT la expresión «preparar un lugar» se refiere casi exclusivamente al sitio donde depositar el Arca de la Alianza: 1 Cr 15,1.3.12; 2 Cr 1,4. La única excepción estaría en Ex 23,20 donde se alude a la Tierra Prometida. En los LXX la expresión se utiliza no solo en relación con el arca de la alianza, sino también con preparar un lugar para el templo, como en 2 Cr 3,1.

Por lo tanto, tal y como leemos en Sab 9,8, preparar un lugar se refiere a un sitio tanto para el templo como para el Arca, y se menciona expresamente a David y Salomón quienes no hacen sino una réplica de la tienda santa preparada por Dios. Preparar un lugar para sus discípulos da sentido a la partida de Jesús, porque sin esta, el Padre, el Hijo y el Espíritu no podrán venir y habitar en los discípulos (Jn 14,12.13.14.16.17.19.21.23.26) ni conformar así el nuevo templo donde la presencia de Dios se reconocerá de manera definitiva». Ibíd., 164-167; García-Huidobro, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*, 231-232.

[43] De hecho, que una comunidad se considere el nuevo templo está bien afirmado en el Qumrán. Por ejemplo, en la Regla de la Comunidad leemos: «Cuando estas cosas existan en Israel de acuerdo con estas disposiciones para fundamentar el espíritu de santidad en la verdad eterna, para expiar por la culpa de la transgresión y por la infidelidad del pecado, y por el beneplácito para la tierra sin la carne de los holocaustos y sin las grasas del sacrificio —la ofrenda de los labios según el precepto será como el olor agradable de justicia, y la perfección de la conducta será como la ofrenda voluntaria aceptable—, en ese tiempo se separarán los hombres de la comunidad como casa santa para Aarón, para unirse al santo de los santos, y como una casa de la comunidad para Israel, para los que marchan en la perfección» (1QS 9.3-6). En este texto todos los elementos propios del templo (sacrificios, casa santa, comunidad santa) están presentes para sublimarlos en la comunidad del Qumrán. Esto es especialmente cierto en el caso del espíritu que se relaciona con la verdad eterna. Esta identificación entre el templo y la comunidad está presente en general en 1QS 1.21-3.12. En un momento esta relación se subraya de la siguiente manera: «Porque por el espíritu del consejo verdadero sobre los caminos del hombre son expiadas todas sus iniquidades para que pueda contemplar la luz de la vida. Y por el espíritu de santidad que le une a su verdad es purificada de todas sus iniquidades. Y por el espíritu de rectitud y de humildad su pecado es expiado. Y por la sumisión de su alma a todas las leyes de Dios es purificada su carne al ser rociada con aguas lustrales y ser santificada con las aguas de contrición» (1QS 3.6-9). En este texto el espíritu colma a la comunidad del mismo modo como colma el templo. No se puede dividir, no habita en un lugar de una manera más plena que en otro. Del mismo modo, el espíritu trasciende al sujeto por cuanto habita en una comunidad.

[44] J. R. Levinson, «The Spirit and the Temple in Paul's Letters to the Corinthians», en: S. E. Porter (ed.), *Paul and His Theology* (Leiden: Brill, 2006), 189-197.

[45] Y. M.-J. Congar, *The Mystery of the Temple or The Manner of God's Presence to His Creatures from Genesis to Apocalypse,* 153-155.

[46] En esta obra, salvo que se explicite de otra manera, las citas de Ignacio de Antioquía están tomadas de: B. E. Ehrman (ed.), *The Apostolics Fathers*, vol. I (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

[47] Las citas de Orígenes en este capítulo están tomadas de: C. A. Beeley, *The Unity of Christ, Continuity and Conflict in Patristic Tradition* (Yale: Yale University Press, 2012), 3-46.

[48] Las citas de Eusebio de Cesarea están tomadas en este capítulo de: *The Unity of Christ, Continuity and Conflict in Patristic Tradition* (Yale: Yale University Press, 2012), 49-103.

[49] Ibíd., 73.

[50] J. C. Skedros, «The Suffering of Martyrdom, Greek Perspectives in the Fourth and Fifth Centuries», en: N. V. Harrison, D. G. Hunter (eds.), *Suffering and Evil in Early Christian Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), pos. 607[1].

[51] Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés* (Salamanca: Sígueme, 2018), 104-107[1].

[52] K. Ware, *The Inner Kingdom* (Nueva York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000), 96[1].

[53] S. Benko, *The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leiden: Brill, 1993), 200-201[1].

[54] J. Pelikan, *Mary through the Centuries, Her Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1996), 103[1].

## Capitulo V

# La contraparte celestial: desde el contexto cósmico al proceso de la divinización

*Tomás García-Huidobro, S. J.*[1].

## Introducción

En la intrincada historia de la internalización de la experiencia religiosa, la idea de la existencia de una contraparte celestial de la realidad terrena tiene una importancia muy grande. Esta idea tiene una larga data en fuentes tanto griegas como hebreas. En la filosofía platónica, el mundo material no es sino un reflejo opaco de una realidad inteligible superior. En la *República* VI, Sócrates habla de una delgada línea que divide la naturaleza del mundo entre aquello que se puede ver y aquello que no. En la jerarquía del mundo sensible se encuentran, ascendiendo, las imágenes que no son sino las «sombras» de las cosas; luego los reflejos como en el agua; después todas aquellas cosas pequeñas y brillantes y, finalmente, el original de aquellas imágenes (509d). Las cosas materiales o sensibles, como plantas, animales y nuestros propios cuerpos, no son sino «imágenes» de una realidad inteligible o de las formas[1]. El mundo judío, de manera paralela, también desarrolló tanto en fuentes canónicas como apócrifas esta idea

de la contraparte celestial. En el capítulo anterior veíamos un ejemplo de ello cuando decíamos que el templo de Jerusalén es como un espejo

de una realidad excelsa como es el templo celestial[1].

Esto que se predica de las cosas también se podría decir de cada individuo o de determinados colectivos. Por ejemplo, y volviendo al capítulo anterior, el sumo sacerdote terrenal tiene su doble celestial, ya sea el Logos, un ángel prominente o algún héroe transfigurado como Enoc. El cristianismo, desde sus etapas más tempranas, adoptó esta idea judía de la contraparte celestial y la desarrolló con una originalidad y profundidad muy particular. Cristo se convirtió en la «imagen» o «arquetipo» celestial al cual el creyente se iba haciendo. En un principio a través de visiones emparentadas con los viajes celestiales relacionados con la apocalíptica, como es el caso de san Pablo o en el *Evangelio de Tomás*. Más tarde, la experiencia se internalizó desarrollándose principalmente a través de la contemplación noética. Esto reforzaría una idea teológica que bebe de muchas fuentes distintas, la de la divinización del creyente. Empezaremos a estudiar este tema de la contrapartida celestial a través de dos ejemplos presentes en fuentes apócrifas, neotestamentarias, y rabínicas: el de Jacob y el del Hijo del hombre. Veremos cómo en las fuentes judías y cristianas la contrapartida celestial, que al principio se aplicaba al colectivo de Israel, se va a ir personificando en la figura del Mesías quien se convertirá en la «semejanza» a la cual se hace el visionario. Con este proceso se prepara el camino para la internalización de esta experiencia a través de

la relación personal entre el creyente y Cristo en el cristianismo[1].

# 1. La contrapartida de Jacob grabado en el trono de Dios

Comencemos con la figura de Jacob, sobre la cual existe una vasta literatura apócrifa y rabínica sobre su contrapartida en los cielos. El texto que está a la base es el sueño de Jacob (Gn 28,12-17), donde este ve una escalera apoyada en la tierra y su extremo que tocaba el cielo. Ángeles de Dios subían y descendían por ella. El Señor estaba en lo más alto de la escalera. Desde allí la divinidad repite las promesas hechas a Abraham, luego de lo cual Jacob reconoce la santidad del lugar al que define como casa de Dios y puerta del cielo. A partir de este texto se va a escribir una expansión conocida como *La escalera de Jacob,* mientras que, más adelante, los rabinos intentarán explicarlo desde distintas perspectivas[1].

Entonces, la primera fuente, aunque un tanto oscura, es el apócrifo *La escalera de Jacob* que llego a nosotros solo a través de su traducción al eslavo. El original, sin embargo, bien podría datarse al siglo I o II a.C. Lamentablemente la historia textual de *La escalera de Jacob* es muy complicada porque las versiones que han llegado a nosotros en la *Palea tolkovaja* tiene claras interpolaciones cristianas, sin mencionar que, para algunos estudiosos, el relato final no es sino la unión de al menos dos textos independientes. Todo esto, en definitiva, dificulta la reconstrucción del original y el sentido del texto presente. Sin pretender realizar un estudio erudito del texto en cuestión, mencionemos que conocemos este apócrifo a través de la versión más antigua de la *Palea tolkovaja* en los manuscritos de Barsov y Kolomma (Recensión A) y a través de la *Cronografía completa de la palea* (Recensión B). El primer capítulo (A) versa sobre el sueño de Jacob donde este contempla una escalera y recibe una revelación audible de Dios sobre la tierra prometida y sobre sus descendientes. La escalera que Jacob

contemplaba en sus sueños se apoyaba en la tierra y se elevaba hasta los cielos. Doce eran los escalones, cada uno de ellos tenía un rostro grabado a su derecha e izquierda sumando veinticuatro rostros junto con sus pechos. Ángeles de Dios ascendían y descendían sobre la escalera (1,4-7)[2]. El capítulo quinto ofrece una interpretación de este sueño diciendo que la escalera representa a esta edad (вѣкъ сїи); los doce escalones, los tiempos de esta edad (времена вѣка сего); los veinticuatro rostros, los reyes de las naciones sin ley (цри газы[к] безаконны[х]) (A.5,2-4). En tiempos de aquellos reyes los descendientes de Jacob, profetiza el texto, sufrirán mucho[3]. Respecto a los ángeles de Dios que ascendían y descendían sobre la escalera, una interpretación, entre otras, podría ser el que fuesen los ángeles responsables de cada nación pagana. Esta explicación parece estar detrás de la siguiente sección de la *Escalera de Jacob* donde se predice la destrucción del templo, a causa de la provocación a los hijos de Jacob, por el cuarto de los ángeles de esta edad (д. _и вѣка се[г]), esto es, el ángел a cargo del imperio romano (5,9-11)[4]. Si la escalera es expresión de la evolución histórica del pueblo de Israel, caracterizada por el sufrimiento sucesivo de Imperios que le dominan, el final apunta al encuentro definitivo del pueblo con la gloria de Dios.

El carácter apocalíptico del texto, aunque no explícito, se deja ver[1].

Esta escalera tiene dos partes especialmente relevantes. La primera es el rostro que sobresale en el centro por ser el más alto de todos (превыше всѣхъ) los que Jacob había visto, además de ser todo de fuego (wгнм), incluyendo los hombros y los brazos. Era realmente aterrador (излиха страшно) (A. 1,6). Más interesante aún es el primer rostro que se encuentra en la cima de la escalera. Se trataba de un rostro humano (лице гако члкоу) tallado de fuego (wгнм исѣчено) (A. 1,4). La relación entre estos dos rostros no es clara en el texto. Más obvio es el significado del rostro tallado en fuego en la cima de la escalera. Esto porque en el mismo capítulo aparece Dios sobre esta faz (Бгь же стоаше на[д] лицемъ)

llamando a Jacob (1,8). De manera análoga al *ApAb* el autor de nuestro apócrifo no describe a Dios. Su aparición se da en el contexto de una epifanía acústica. El segundo capítulo ofrece una detallada descripción del lugar desde donde Dios llama a Jacob. Se trataría de la mercabá o trono divino. Así, Jacob se dirige a la divinidad diciendo:

> ¡Señor, Dios de Adán, tu creatura, y Señor, Dios de Abraham e Isaac, mis padres, y de todo quienes han caminado en tu presencia en la justicia! Tú eres quien se sienta firme sobre los querubines y el ardiente trono de gloria (на пр[с]тлѣ славы wгненѣ), y allí están lo que tienen muchos ojos tal como lo contemplé en mi sueño. Tú eres quien sostiene a los querubines de cuatro rostros, y quien lleva a los serafines de muchos ojos (A. 2,6-8[1]).

En el mismo capítulo se describe cómo los querubines de seis alas cubren sus rostros y pies con sus alas, mientras con las otras vuelan mientras cantan sin cesar un himno de gloria a Dios. Es interesante que también se mencione que los serafines sintiesen miedo del rostro de gloria (ѿ лица славы) de Dios (A.2,15) (Is 6,1-4), el cual, por supuesto, no se describe. La relación entre el rostro de Dios y su gloria está atestiguada ya en Ex 33,18-20 cuando Moisés le pide a la divinidad que le muestre su gloria a lo que Este le contesta que no es posible que el hombre contemple su rostro[5]. La mención de la gloria de Dios también se hace presente a través del himno que entonan los serafines delante de Dios: «Santo, Santo, Santo, Yao, Yaova, Yaoil, Yao, Kados, Khavod, Sabaot». De entre estos nombres divinos encontramos el de «Khavod» (хл[с]ваѳ[д]) (o gloria) que, no siendo una palabra eslava, ha de ser una referencia hebraica a la «gloria» (כבוד). Otras fuentes rabínicas también relacionan la gloria con el rostro de Dios en el relato bíblico de la escalera de Jacob[6]. En todo caso, a pesar de esta relación el texto nada nos dice de una epifanía visual del rostro de Dios puesto que no lo describe. Lo que sabemos de Dios es a través de la descripción del trono y de los querubines y serafines que le alaban. Lo único que llega a nosotros (o Jacob) desde la divinidad es su voz que llega desde lo alto y

que lo hace caer rostro en tierra por el temor (И ꙗко оуслыша[х] с высоты оужасть и трепеть нападе на мѧ) (A. 2,1[1]).

La visión de Jacob se corresponde con el trono de Dios sobre el que descansa su gloria que, aunque sabemos que se corresponde con su rostro, no se deja ver. Ahora bien, ¿de quién es el rostro grabado en fuego que se encuentra en lo más alto y sobre el que descansa el trono de Dios? Estrictamente hablando la *Escalera de Jacob* no lo dice, sin embargo, tradiciones rabínicas y de las Hejalot apuntarían a que se trataría del rostro del mismo Jacob. En estas interpretaciones, y siguiendo a J. Kugel[7], es importante apuntar a que la traducción de בו (Gn 28,12) como «sobre él» se refiere no ya a la escalera sino a Jacob. Entre los textos rabínicos que apuntan a esta interpretación encontramos el PsJon al Gn 28,12-13 que señala que

> él [Jacob] tuvo un sueño, y mirad, una escalera estaba apoyada en la tierra y su extremo alcanzaba los cielos [...] y en aquel día los ángeles ascendían a lo alto del cielo y decían: «Venid y contemplad a Jacob el piadoso, cuya imagen está grabada en el trono de gloria y a quien vosotros deseáis ver»[1].

Otro texto pertinente es el TgN al Gn 28,10-17 que dice:

> Y tuvo un sueño y vio una escalera fija en la tierra, pero su extremo llegaba hasta la cumbre de los cielos. Y he aquí que los ángeles que le acompañaban desde la casa de su padre subieron a anunciar a los ángeles de lo alto diciendo: Venid, ved al varón justo cuya imagen está grabada en el trono de la gloria, al que anhelabais ver. Y he aquí que los ángeles de delante de Yavé subían y bajaban y le contemplaban. Y he aquí que Yavé se puso al lado suyo y dijo: Yo soy Yavé, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac. La tierra sobre la que tú duermes te la daré a ti y a tus hijos. Y serán tus hijos tan numerosos como el polvo... Y Jacob despertó de su sueño y dijo: «En verdad la gloria de la Shekina de Yavé mora en este lugar y yo, yo no lo sabía». Y tuvo miedo y dijo: «Cuán terrible es este lugar.

> No es este un sitio vulgar sino un lugar señalado delante de Yavé y esta puerta es la de la oración señalada que sube hasta la cumbre de los cielos»[8]1.

Existen otros ejemplos, que, si bien no mencionan el sueño de Jacob, hacen alusión a su rostro grabado en el trono de Dios. Un primer ejemplo es GnR 82,2:

> R. Isaac comenzó diciendo: «me debes hacer un altar [...]. En todos los lugares donde hago que se mencione mi nombre, iré a ti y te bendeciré» (Ex 20,24). Si bendigo al que construye un altar en Mi nombre, cuánto más deberé aparecerme ante Jacob, cuyos rasgos están grabados en Mi trono, y bendecirlo. Y Dios se le apareció a Jacob y lo bendijo1.

La misma idea aparece en LmR 2,2, donde Dios advierte al pueblo de Israel no provocar a Moisés tomando ventaja del hecho de que el rostro de Jacob está inscrito en el trono divino. Dios es capaz de arrojarles, tal como lo hace en este texto, el rostro de Jacob desde las alturas. En NmR 4,1 Dios le dice a Jacob que este es extremadamente preciado ante sus ojos. De allí que haya inscrito su imagen en su trono. Esta relación tan afectiva entre Dios y el rostro de Jacob en su trono se refleja de manera especialmente bella en un texto de la Hejalot Rabbati §163-164. El contexto es la felicidad que siente Dios cuando desde las casas de oración se eleva, como un aroma sacrificial, el halo de aquellos fieles que recitan «¡Santo! ¡Santo! ¡Santo es el Señor de los Ejércitos!» (§163b). Entonces, Dios le dice a Israel por medio del visionario:

> Testimoniadles acerca de lo que has visto de mí: Que es lo que yo he hecho por el rostro de Jacob, vuestro padre, que he grabado en el trono de mi gloria. Porque durante el tiempo que vosotros recitáis delante de mí: «¡Santo! ¡Santo! ¡Santo es el Señor de los Ejércitos!», Yo me inclino hacia él y me ocupo de él, lo abrazo, le beso, con mis manos sobre sus brazos, tres veces, correspondiendo a las tres veces que vosotros recitáis la Kedusha delante de mí, como está escrito: «¡Santo! ¡Santo! ¡Santo es el Señor de los Ejércitos!» (§ 1641).

Todos estos ejemplos apuntan a que el rostro grabado en fuego que contempló Jacob en la cima de la escalera no era otro, sino el propio. Este hecho es particularmente interesante porque implica que Jacob está coexistiendo en dos lugares al mismo tiempo. Está en la tierra durmiendo y teniendo una visión donde él mismo se encuentra grabado en fuego en el trono divino. ¿Cómo una persona puede estar al mismo tiempo en la tierra y en el cielo? Más interesante aún, ¿cómo un sujeto puede coexistir terrenalmente y al mismo tiempo de manera gloriosa en los cielos? En ese sentido otro texto, probablemente del siglo primero, es especialmente ilustrativo de la contrapartida de Jacob en los cielos, se trata de la *Oración de Jacob*. En el fragmento «A» se define a Jacob como un ángel de Dios, un espíritu con poder, cuyo verdadero nombre, Israel, significa «el hombre que ha visto a Dios». El texto reconoce que, si bien Abraham e Isaac fueron creados antes de cualquier trabajo, Jacob fue creado como el primogénito de toda la creación. Esto es lo que produce la envidia de otro ángel, Uriel, quien desciende y pelea con él, pretendiendo poseer su nombre y su estatus. Sin embargo, Jacob le responde reconociendo su verdadera identidad y el rango que tiene entre los hijos de Dios [ángeles][1].

> ¿No eres acaso Uriel, el octavo después de mí? ¿Y no soy yo Israel el arcángel del Poder del Señor y el mayor de los capitanes de los hijos de Dios? ¿No soy acaso Israel, el primer ministro delante de la faz del Señor?[9]

Lo interesante de este ejemplo es que encontramos a Jacob haciendo referencia a su identidad celestial mientras combate en la tierra[1].

La imagen de Jacob inscrita en el trono de Dios, y, por lo tanto, compartiendo la gloria divina, es el primer ejemplo de la contrapartida celestial con el patriarca Jacob. Esto tiene un doble significado, el primero es individual, esto es, el patriarca convive simultáneamente en

la tierra y en los cielos. El segundo, es colectivo, en cuanto el verdadero nombre de Jacob es Israel. Esto quiere decir que el final de la historia de Israel, después de sufrir tantas y distintas dominaciones, es reconocerse como amado por Dios y como imagen de Su gloria. Llamemos la atención de que, en todas las fuentes consultadas, Jacob descubre la existencia de su contraparte celestial, y por lo tanto de su verdadera identidad, a través de una visión o sueño. Este tipo de experiencia en

relación con la contraparte celestial no se ha internalizado todavía[1].

La literatura relacionada con Jacob no es el único testigo en relación con la contrapartida celestial tanto individual como colectiva. Otro ejemplo especialmente relevante es el de la figura del Hijo del hombre, como doble celestial de Enoc en el libro de las *Similitudes* y de Jesús en los evangelios. Continuemos, entonces, con el análisis del Hijo del Hombre como doble celestial de Enoc en el libro de las *Similitudes*.

## 2. El Hijo del hombre como doble celestial de Enoc en el libro de las Similitudes (*1En* 37-71) y de Jesús en los evangelios

El Hijo del hombre aparece por primera vez en Dn 7, en el contexto de la visión de Daniel sobre las cuatro bestias gigantescas que aparecen desde el mar. La primera de ellas, «parecía un león con alas de águila» (Dn 7,4), símbolo del reino de Babilonia que había oprimido al pueblo de Israel. La segunda era «semejante a un oso, erguida sobre un costado, con tres costillas en las fauces» (Dn 7,5) y representaba al reino de los persas que también habían oprimido a Israel. La tercera, «parecida a un leopardo con cuatro alas de ave en su dorso y cuatro cabezas, a la que dieron el poder» (Dn 7,6), representaba al imperio de los griegos que también había humillado a Israel. La cuarta bestia «era terrible,

espantosa, y muy fuerte. Tenía enormes dientes de hierro; comía, trituraba, y pisoteaba las sobras con sus patas» (Dn 7,7), representaba a un imperio «que aparecerá en la tierra diferente a todos los otros. Devorará toda la tierra, la pisoteará, y la pulverizará» (Dn 7,23). La historia de Israel es, por lo tanto, interpretada como una serie de dominaciones horribles por parte de imperios extranjeros. Una interpretación histórica de carácter apocalíptico que no difiere tanto de la *Escalera de Jacob*. En este contexto tan desfavorable para el pueblo de Israel aparecerá Dios para juzgar al mundo y salvar al pueblo. Dios es representado como un anciano vestido de blanco como la nieve, con cabellos como lana pura, sentado en un trono de llamas de fuego, con miles y miles que le servían y millones que lo acompañaban (Dn 7,9-10). La forma antropomórfica de Dios implica su superioridad jerárquica sobre las bestias del aire, el agua y la tierra. Pero eso no es todo. Además de Dios, sobre las nubes del cielo, aparece «alguien parecido a un ser humano que se presentó delante del Anciano y fue presentado ante Él. Le dieron poder, gloria y el reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno, y nunca pasará, y su reino no será destruido» (Dn 7,13-14). Es interesante constatar que este Hijo del hombre comparte la forma antropomórfica de Dios, además de poseer su poder y su gloria, todo lo cual lo hace inmensamente superior a las bestias. Pero no solo se trata de la superioridad del Hijo del hombre en relación con los grandes imperios del mundo, sino que también es el hecho de que la propia gloria y poder de Dios se hace perfectamente reconocible ante los hombres a través del Hijo del hombre[1].

Así como cada una de las bestias pueden ser consideradas como la contrapartida celestial de colectivos humanos como el imperio babilónico, persa y griego; el Hijo del hombre es el alter ego del pueblo de Israel. J. J. Collins[10] señala acertadamente que en la mitología del Oriente Medio se asociaba a cada pueblo con una divinidad protectora.

En ese sentido se puede explicar Dn 10,20-21 donde el arcángel Miguel, representando a Israel, lucha contra el Príncipe (o ángel) de los persas y luego de los griegos. En el caso de Dn 7, el Hijo del hombre es el representante del pueblo de Israel y como tal es el único que manifiesta colectivamente la gloria divina. Esta idea se refuerza con uso del plural «tronos» (כרסא) para hablar del trono de Dios en Dn 7,9. Recordemos que el trono divino es otra expresión para referirse a la gloria divina, de ahí que en el mismo versículo se le describa como de llamas de fuego y sus ruedas, como fuego ardiente. Es importante subrayar, al mismo tiempo, el contexto apocalíptico en el que hace su aparición la contrapartida celestial del pueblo de Israel: es en medio del juicio final que precede la resurrección de los justos[10].

El *Libro de las similitudes* o de las *Parábolas* es uno de los cinco libros que conforman el *1En*. El libro consiste en tres visiones sobre el gran juicio a los reyes y poderosos en la tierra. Estos poderosos, juzgados en la tierra, son las contrapartidas terrenales de los ángeles caídos que, a su vez, son juzgados en los cielos por una figura angelical llamada Hijo del hombre o el Elegido. En ese sentido el juicio en la tierra es un reflejo del juicio celestial, ambas realidades se miran y se proyectan (Is 21,21; Sal 89; *Odas de Salomón* 34). La figura del Hijo del hombre o el Elegido es un ser celestial que sobresale por sus cualidades sobrenaturales[11].

> El Hijo del hombre no solo aparece sentado en el trono de gloria, sino que de él se dice que tiene la «apariencia de un hombre y una cara llena de gracia como la de los ángeles» (*1En* 46,1[1])[11]; «posee la justicia divina, la mayor dignidad y conoce los tesoros ocultos» (*1En* 46,3)[12]; derrocará a los reyes y a los poderosos de sus posiciones; avergonzará a los pecadores (*1En* 46,4-5)[13]; creado y Elegido antes que los ángeles; luz y esperanza de las naciones; todos los hombres se «prosternarán y lo adorarán» (*1En* 48,3-6)[14]; en él habita la

sabiduría, el discernimiento, el entendimiento y el poder (*1En* 49,3-4); como mesías gobernará de manera fuerte y poderosa sobre la tierra (*1En* 52,4)[15].

Todas estas cualidades divinas no hacen sino recalcar el clímax de la obra. Efectivamente, este se presenta cuando el patriarca Enoc asciende a lo más alto de los cielos donde contempla al Santo de los santos del templo celestial, desde donde entran y salen un sinnúmero de ángeles prominentes como Miguel, Rafael, Gabriel y Fanuel (*1En* 71,8). Junto con ellos, Enoc vio salir al «Principio de días» (Dios), cuya «cabeza era blanca y pura como lana, y su vestidura, indescriptible» (*1En* 71,10). Entonces Enoc cayó de bruces, y toda su carne se disolvió y su espíritu se trastornó. En ese momento Enoc gritó, exaltó, y bendijo a viva voz (*1En* 71,10). Esto le agradó al Principio de días, quien se aproximó a Enoc y le dijo: «Tú eres el Hijo del hombre que naciste para la justicia; ella ha morado en ti, y la justicia del "Principio de días" no te dejará» (*1En* 71,14). De esta manera, al igual que el juicio a los poderosos de la tierra tiene su contrapartida en el juicio a los ángeles rebeldes, Enoc tiene su contrapartida celestial en el Hijo del hombre. Ambos coexisten de manera paralela. Más aún, de una u otra manera, Enoc, convertido en el Hijo del hombre, el Elegido (*1En* 39,6; 40,5; 45,3.4; 48,6; 49,2.4; 51,3.5; 52,6.9; 53,6; 55,4; 61,5.8.10; 62,1), el Justo (*1En* 38,2; 47,1.4; 53,6) y la luz de las naciones (*1En* 48,4), comparte la gloria divina[1].

El Hijo del hombre, como ser celestial, juega un papel muy importante en los evangelios. En Mc 13,26 se menciona, en el contexto del final de los tiempos, al Hijo del hombre «viniendo entre nubes con gran poder y gloria» para juzgar al mundo. Lo mismo se señala en Mc 14,62, en el juicio del Sanedrín, donde Jesús explícitamente se identifica con este personaje celestial. Ahora bien, y tal como acertadamente ha analizado C. Fletcher-Louis[16], la venida del Hijo del hombre no se circunscribe solamente al juicio final. Existen varias referencias en los evangelios donde la venida del Hijo del hombre parece sugerir la

preexistencia de este antes de su aparición en la tierra. El ejemplo más evidente lo encontramos en Jn 3,13 donde leemos: «Nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo: el Hijo del hombre». Pero esta aseveración no se restringe solo a la tradición joánica. Aunque de manera no tan explícita, son varios pasajes sinópticos que se pueden leer de la misma manera. Así, por ejemplo, en Mc 10,45 se afirma que «el Hijo del hombre no ha venido (ἦλθεν) a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos». Otros ejemplos similares lo encontramos en Lc 19,10; 7,34; Mt 11,19. Podríamos concluir diciendo que Jesús es el Hijo del hombre preexistente que ha descendido a la tierra para salvación de los hombres y que en la hora final regresará en gloria para juzgar a vivos y muertos. Ahora bien, algunos textos dan a entender que la identidad del Hijo del hombre juega el rol de ser la contrapartida celestial de Jesús. D. Allison[17] llama la atención de que Jesús y el Hijo del hombre siendo dos personajes, al mismo tiempo, son uno solo. Consideremos el siguiente texto donde Jesús habla de aquellos que en el presente confiesan su nombre delante de los hombres, quienes serán reconocidos por el Hijo del hombre delante de los ángeles de Dios:

> Os digo que, si alguien se declara a mi favor ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará a su favor ante los ángeles de Dios. Pero si alguien me niega delante de los hombres, también será negado delante de los ángeles de Dios (Lc 12,8-9).

Este texto tiene sentido cuando vemos que el Hijo del hombre es la contrapartida celestial, preexistente y futura de Jesús en los cielos, al modo como lo fue de Enoc en el libro de las *Similitudes*.

Es importante al concluir esta sección tener en mente que la idea de la contrapartida celestial en el judaísmo y el cristianismo tiene un componente colectivo e individual, al mismo tiempo que se manifiesta, al modo de una epifanía, al final de los tiempos en el juicio y resurrección de los justos. No es una experiencia internalizada, sino que se explica preferentemente en un contexto apocalíptico típico de las

«visiones» o «revelaciones». Habiendo visto el ejemplo de Jacob y el Hijo del hombre como contrapartes celestiales debemos dar un paso adelante y ver cómo esta idea va a convertirse en un eje importante en la primera experiencia religiosa de los cristianos. Para ello estudiaremos algunos ejemplos de la literatura paulina y joánica, para luego proceder a estudiar algunos casos del *Evangelio de Tomás*, el

*Entrenamiento de Tomás el Atleta* y los *Hechos de Tomás*, entre otros[1].

## 3. Jesús como contraparte celestial del creyente en san Pablo y san Juan

Cuando hablamos de la contrapartida celestial no solo nos referimos a los múltiples relatos que explican la naturaleza divina o semidivina de personajes concretos como Enoc, Jacob o Jesús. En el cristianismo primitivo la figura de Jesús resucitado se convirtió en la «imagen» o «contrapartida celestial» del creyente. Este entendió como aspiración su propia transformación a la imagen gloriosa e incorruptible del resucitado. En ese sentido Jesús se puede entender como la

contrapartida celestial de cada cristiano[1].

En las cartas paulinas la idea de Jesús como contrapartida celestial del apóstol adquiere elementos claramente «visionarios» o «apocalípticos». Como veíamos en el segundo capítulo de esta obra, Pablo habla en numerosas ocasiones a los creyentes como «contemplando» o «reflejando» la gloria de Dios manifestada en Cristo; teniendo la «mente» de Este; y preparado de antemano para la gloria (2 Cor 3,18; 1 Cor 2,16; Rom 8,29; 9,29)[18]. En general, san Pablo habla de este «reproducir [σύμμορφος] la imagen de su Hijo [de Dios]» (Rom 8,29)

como un proceso que implica los siguientes aspectos. Primero el adoptar la «mente de Cristo», como en Flp 2,5 donde se exhorta a la comunidad a tener un mismo sentir, un mismo amor, un mismo ánimo, y buscando todos lo mismo. En este ejemplo, tener la mente de Cristo significa también que no se haga nada por ambición o vanagloria, sino con humildad, considerando a los demás superiores a uno mismo. Sabemos que esta idea de Jesús como la contraparte celestial del creyente no se agota en el compartir la mente de Cristo. No menos importante es la transformación corporal que sucede en el fiel. Esto se señala

> en 1 Cor 15,49 donde el apóstol dice que «así como hemos llevado la imagen» (εἰκόνα) «del hombre terrestre» (entendiendo la del primer Adán después del pecado), «llevaremos también la imagen» (εἰκόνα) «del celeste» (entendiendo la del segundo Adán). Ser «glorificado» en Cristo implica ir haciéndose a la «imagen» del verdadero hombre o segundo Adán capaz de reflejar la gloria divina. Esto significa que el fiel ha sido «glorificado» en Jesucristo resucitado (συνδοξασθῶμεν) por cuanto comparte su misma herencia (Rom 8,17-18). Jesús se convierte así en el primogénito de muchos hermanos que han sido escogidos de antemano para reproducir su «imagen» (Rom 8,29). Como hemos visto en el tercer capítulo de esta obra, ya desde muy temprano se relacionó la «gloria» divina con la «imagen» de Adán. La buena noticia del apóstol, por lo tanto, es la transformación de los fieles que, «con el rostro descubierto», contemplan como en un espejo la «gloria» del Señor resucitado (τὴν δόξαν κυρίου), y así son transformados «en la misma imagen de gloria en gloria» (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) (2 Cor 3,18). Este proceso transformativo solo concluye al final de los tiempos cuando Jesús transforme «el cuerpo de nuestra bajeza, para ser semejante al cuerpo de su gloria por la operación con la cual puede también sujetar a sí todas las cosas» (Flp 3,21). El mismo Espíritu que operó en la resurrección de Jesús (1 Cor 15,35-49) es el agente que va transformando físicamente al creyente desde un cuerpo a otro. De allí que escriba en 2 Cor 4,16-17: «aunque este nuestro hombre exterior se va desgastando, el interior empero se renueva de día en día. Porque lo que al presente es momentáneo y leve de nuestra tribulación, nos obra un sobremanera alto y eterno peso de gloria». Estos versículos nos dan una clave interpretativa a los mismos testimonios de Pablo respecto a sus sufrimientos (2 Cor 4,7-15; Flp 3,8-12) en la
>
> esperanza de resucitar y participar del cuerpo glorioso (2 Cor 4,17–5,10; Rom 8,9-13)[19].

En esta dinámica de hacerse a Cristo, el creyente pide encontrarse «arraigado en él» (εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ), no mediante su propia justicia, la

que viene de la Ley, sino mediante la que viene «por la fe en Cristo» (διὰ πίστεως Χριστοῦ[1]).

Es interesante constatar que esta idea de Jesús como modelo o contraparte celestial del creyente no solo es reflejo de experiencias visionarias que culminarán al final de los tiempos cuando Cristo venga a juzgar al mundo. En el género literario de los *Hechos* empezando por el de los *Apóstoles,* Pablo es presentado al modo de Jesús. Así, el apóstol de los gentiles comparte las mismas experiencias y celo de Jesús, al modo de su *alter ego*. Tanto en Lc como en Hch se mencionan predicciones sobre la muerte de Pablo al modo de Jesús (Lc 9,22.34; 18,31; Hch 20,23-25; 21,4.11-13). Fijémonos también que Pablo realiza un discurso final (Lc 22,14-38; Hch 20,17-35); discute con los saduceos acerca de la resurrección (Lc 20,27-39; Hch 23,6-10); recibe una bofetada de los agentes del sumo sacerdote (Lc 22,63-64; Hch 23,1-2); tiene cuatro juicios, el primero en el Sanedrín (Lc 22,66-71; Hch 22,30–23,10), el segundo ante el Gobernador romano (Lc 23,1-5; Hch 24,1-22), el tercero ante el Rey herodiano (Lc 23,1-25; Hch 26), el cuarto, de nuevo, ante el Gobernador romano (Lc 23,13-25; Hch 25,6-12); las autoridades le declaran inocente (Lc 23,14.47; Hch 23,29; 25,25; 26,31); la muchedumbre exige su muerte (Lc 23,18; Hch 22,22), todo al modo cómo Jesús realizó su ministerio. La gran diferencia entre Jesús y Pablo estriba en que este último continúa su viaje a Roma donde será ejecutado. Esto quiere enfatizar el hecho que con Pablo la misión de la Iglesia se abre desde el pueblo judío a los gentiles[1].

Esta experiencia paulina del conocimiento y transformación del creyente al modo de Jesús como contraparte celestial se expresa también en el evangelio de san Juan. Consideremos algunos ejemplos. En Jn 17,22-23 la unidad entre el Padre y el Hijo desciende y se encarna entre los creyentes haciéndoles partícipes de la vida eterna que no es

otra que el mismo Jesús. Este ora de la siguiente manera al Padre: «Les he dado [a sus discípulos] la gloria que me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí». Todos los que participan en Cristo, creyendo en él y compartiendo su bautismo (Jn 3,15) y la eucaristía (Jn 6,54), acceden a la vida eterna que se identifica con el mismo Jesús (Jn 11,25; 14,6; 1 Jn 1,2; 5,11; Ap 1,18). Los creyentes que participan de la vida eterna que es Cristo, son «hijos de Dios» (τέκνα τοῦ Θεοῦ) imagen equivalente al ser hijos adoptivos de Dios de acuerdo a san Pablo. Y es que al igual que Dios insufló vida a Adán cuando le creó desde el polvo en Gn 2,7, los creyentes reciben nueva vida en Cristo cuando este comparte su propio Espíritu (Jn 20,22). Este proceso de hacerse al modo de Cristo es paulatino y tiene su culmen en la parusía como está bien descrito en 1 Jn 3,2: «ahora somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él [Cristo], porque le veremos tal cual es»[20]. C. M. Stang[21] llama la atención de que Taciano el Sirio, en el siglo II, en su *Oratio ad Graecos* comenta que el Logos de Jn 1,1 es el primogénito *(prototokon)* del Padre. Desde esta base, Taciano va a comparar su propio nacimiento como cristiano con el nacimiento del Logos: «Yo también, imitando al Logos, he vuelto a nacer y he obtenido el entendimiento de la verdad». De esta forma, Taciano entiende su nacimiento como imitación al del Logos. Este y el hombre se han convertido, entonces, en mellizos, uno en la tierra y el otro en los cielos. Esto marca el inicio de la búsqueda del uno al otro: «Ahora debemos buscar por lo que alguna vez perdimos y unir el alma con el Espíritu Santo y ocuparnos con tal unión» (*Oratio* 16,4 [28]$_1$).

La experiencia cristiana entendió desde muy temprano a Jesús, no solo como un ser divino, sino que también como la «imagen» verdadera

del ser humano. Esta identidad del hombre se despliega en la medida en que se va haciendo al modo de Cristo. Y no se trata meramente de una opción ética, sino que también es la experiencia visionaria que implica la participación en la «gloria» divina manifestada en el Hijo de Dios o Logos. En este sentido, Jesús se puede entender como la contraparte celestial de cada creyente que se va transfigurando paulatinamente hasta la perfección de la incorrupción e inmortalidad en la parusía. En la siguiente sección estudiaremos algunos ejemplos de la apócrifa cristiana donde se sigue desarrollando esta idea. Será interesante constatar como esta experiencia religiosa en el *Evangelio de Tomás* sigue siendo eminentemente visionaria o apocalíptica al modo de san Pablo. Algo parecido podríamos decir respecto al *Primer Apocalipsis de Santiago* que también apela a un viaje celestial. No ocurrirá lo mismo con *El entrenamiento de Tomás el atleta,* los *Hechos de Tomás* y el *Evangelio de María* donde la experiencia se va internalizando cada vez más[1].

## 4. Jesús como doble del creyente en el *Evangelio de Tomás, El entrenamiento de Tomás el atleta,* los *Hechos de Tomás, el Evangelio de María* y el *Apocalipsis de Santiago*

### 4.1. *Evangelio de Tomás*

En el *EvTom* encontramos varias instancias donde Jesús aparece como la contraparte o imagen celestial a la cual el creyente se va asemejando. De acuerdo con A. DeConick[22], esta experiencia se realiza a través de visiones que conducen al creyente delante el trono de Dios. Como es usual en este tipo de visiones, una vez en las alturas el hombre contemplará a su Padre [Dios], quien no ha nacido de mujer (Job 14,1;

15,14), para luego postrarse rostro en tierra y adorarlo (Dicho 15) (*1En* 14,24; *2En* 22,4). El visionario, sin embargo, no podrá mirar cara a cara a Dios (Ex 33,20), sino a través de la luz (Dicho 83) que es la manifestación de la gloria divina que le rodea (*1En* 14,20ss; 1QH 7 [donde el «poder» es sinónimo de «gloria»]). En este escenario visionario, el dicho 82 señala que la persona que está cerca de Jesús es aquella que ha ascendido a los cielos, el lugar de la luz o el fuego, el Reino celestial: «Quien está cerca mi está cerca del fuego, y quien está

lejos de mí está lejos del Reino»[1].

En el dicho 108 se dice que la transformación del creyente se da cuando alguien bebe de la boca de Jesús y llega a ser como él, y el mismo Jesús llega a ser como esta persona, y todas las cosas que hasta entonces estaban ocultas serán reveladas. Ahora bien, ¿qué relación existe entre «beber de la boca de Jesús» y las visiones de la gloria luminosa de Dios en Cristo?

A. DeConick[23] nos recuerda que en el *1En* 48,1-2 el héroe contempla en los cielos «la fuente de la justicia» y «alrededor de ella muchas fuentes de sabiduría, y todos los sedientos bebían y se llenaban de sabiduría». Pero los justos no solo se saciaban, sino, y lo que es más importante, una vez que bebían habitaban con los santos (ángeles), los justos y los elegidos. Esto implica la transformación angelical del visionario. De acuerdo con *1En* 49,1, la sabiduría escondida que «emana como el agua» se le revela al justo en los cielos. De manera análoga, en el *4Esd* una voz celestial le dice al profeta que abra su boca y beba de la copa que le será ofrecida. Este cáliz estaba lleno de líquido como el agua, pero de color de fuego, haciendo una interesante relación con la gloria divina. Una vez que Esdras bebió, su corazón se repletó de entendimiento y la sabiduría creció en su pecho (*4Esd* 14,38-41). Un último ejemplo, tomado esta vez de las *Odas de Salomón* 11, pone en paralelo las siguientes frases: «un agua que hablaba se acercó a mis

labios, abundante de la fuente del Señor. Bebí y me embriagué con el agua viva, que no muere» (11,6-7); y «el Señor me renovó con su vestidura y tomó posesión de mí con su luz» (11,11). Todo esto quiere decir que el visionario no solo contempla en las alturas la luminosa gloria de Dios, sino que bebe de los labios de Jesús llegando a ser como él, lleno de sabiduría y entendimiento. Esto se confirma en el dicho 13 donde Jesús les pide a sus discípulos que le comparen con alguien, siendo la respuesta de Tomás la más satisfactoria: «maestro, mi boca es totalmente incapaz de decir a quien te asemejas». El maestro explica que Tomás ha acertado porque ha bebido y se ha embriagado del manantial burbujeante que ha recibido del mismo Jesús. Más aún, cuando Tomás les explica a los demás discípulos que no es capaz de decirles ni una sola de las palabras que Jesús le dijo en secreto porque ellos tomarían piedras para arrojárselas, está aludiendo a Lv 24,16 (San 7,5). Esto quiere decir que Tomás es el único que ha entendido a cabalidad la identificación entre Jesús y el Nombre (o gloria) de Dios. La misma a la que ha llegado a transformarse a través de sus visiones[1].

La transformación del creyente en el *EvTom* también tiene que ver con la encarnación de la luz en Cristo y en los creyentes. En el dicho 83 se nos dice que la imagen divina, esto es, la luz espiritual, se encuentra dentro de la imagen humana. Esta idea se confirma en el dicho 24: «existe luz en una persona de la luz». Este hecho no deja de sorprender a Jesús quien, en el dicho 29, señala que esta asombrado como esta Gran Riqueza ha llegado a habitar en la pobreza, entiéndase, en el cuerpo humano. La expresión «Gran Riqueza» es equivalente al del «Gran Poder» en el dicho 85, lo que quiere decir que es analogable a la luz o gloria divina. Una luz prexistente a todas las cosas visibles e inimaginablemente más brillante que cualquier cosa. Esta luz se identifica con la luz primordial creada antes de toda luminaria de acuerdo con Gn 1,3 y a otras fuentes como *De Opif*. 31 y 55 en Filón de Alejandría o *2En* 24,4. Así, y en un contexto visionario, cuando los

videntes ascienden a los cielos[24] se les preguntará de dónde vienen a lo que tendrán que responder: «Hemos salido de la luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido y se ha revelado a sus imágenes». También se les preguntará sobre su identidad, a lo que deberán responder: «Somos sus hijos y somos los elegidos del Padre viviente» (dicho 50). El hombre está llamado a conocerse a sí mismo, a descubrir el elemento divino presente en su interior (dicho 3b, 67, 56 y 80). Así, en el dicho 3b leemos:

> Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y comprenderéis que sois los hijos del Padre viviente. Por el contrario, si no os conocéis a vosotros mismos, habitareis en la pobreza y tú serás esa pobreza[25].

Esta idea del creyente como «hijo y elegido del Padre Viviente» (dicho 3) y como «hombre de luz» se entiende mejor cuando relacionamos a Jesús con estas mismas definiciones. En efecto, Jesús, al igual que el creyente, es el «Hijo del Viviente» (dichos 37, 52, 59 y 111) y habla de Dios como «su Padre» (dichos 61 y 99). Además, Jesús habla de sí mismo como «la luz que está por encima de todos. Yo soy el todo» (dicho 77). En otras palabras, el creyente, a través de una serie de experiencias visionarias, al modo de san Pablo, llega a conocer su verdadera identidad que no es otra sino el reflejo de la gloria o luz divina que los hace hijos del Viviente al modo de Jesús. Es importante reconocer que este proceso de reconocerse en Jesús, al modo de su contraparte celestial, no implica renunciar a la propia identidad. Así, por ejemplo, el dicho 23 dice: «Yo os escogeré, uno entre mil y dos entre diez mil y estarán de pie como una sola unidad». C. M. Stang[26] explica este dicho señalando que la unidad entre Jesús y el creyente preserva la dualidad. Hacer de los dos (Jesús y el fiel) uno implica «que los dos hacen las paces entre ellos en esta, una, casa» (dicho 48).

## 4.2. *El entrenamiento de Tomás el atleta*

La idea de Jesús como la contraparte o imagen celestial, a la cual se transforma el creyente está presente también en una obra siriaca del siglo III conocida como *El entrenamiento de Tomás el atleta*. En la primera parte Jesús se dirige a Tomás como «mi hermano», «mi gemelo» y «mi compañero auténtico». Estos epítetos ya nos indican que Jesús es la contrapartida celestial del creyente que se identifica con Tomás. Esto se confirma con el primer consejo que le da Jesús a su hermano o gemelo terrenal. Es necesario investigar para saber quiénes somos, de qué modo existimos y qué llegaremos a ser (138,15-12). Este conocimiento de sí mismo conduce al entendimiento de nuestra verdadera identidad que coincide con el conocimiento del Todo, más allá de las realidades corruptibles y pasajeras de la carne (138,15-19). Esto quiere decir que la salvación significa, por una parte, el saber quién es uno mismo y a través de ello conocer a Cristo o el Todo; y por otra, el dominio de la carne y todas las pasiones que conlleva. El texto enfatiza que hay que dominar la carne porque nada bueno puede salir de lo material. La visión tan pesimista del mundo sensible se explica porque los cuerpos cambian constantemente y todo lo que cambia será aniquilado, perecerá y no tiene esperanza de vida. Lo material es, además, producto de la unión sexual que se produce al modo de las bestias (139,2-10). Es necesario huir de la bestialidad y de la amargura del fuego (especialmente las pasiones sexuales) que arde de noche y de día en los cuerpos de los hombres [...] moviéndolos hacia las hembras, y las hembras hacia los hombres (139,35-44). En este sentido, y hablando de los seres humanos, Jesús advierte a su mellizo: «pues lo que los guía, el fuego, les dará una ilusión de verdad y brillará sobre ellos con una belleza que perecerá y los hará prisioneros en una dulzura tenebrosa y los hará cautivos con un fragante placer» (140,30-35). Ahora bien, renunciar al mundo material, y especialmente a la dimensión sexual del ser humano, exige que el hombre, al modo de un atleta, se ejercite en el autocontrol. Para el autor de esta obra, esta es la única manera que el

creyente pueda adentrarse en la luz que no es otra cosa sino la identidad de Jesús, el mellizo. En efecto, cuando Jesús dice que «la luz existe en la luz [...] esta misma luz ha brillado para vosotros, no para que permanezcáis en este mundo sino para que salgáis de él» (139,17-33), se está refiriendo a que es él quien, como nuestra contraparte celestial, se identifica con la imagen primigenia del hombre que está grabada en el principio de la creación y hacia donde los hombres han de dirigirse. De allí que podamos afirmar que la bienaventuranza de 140,43-141,1 resuma gran parte del itinerario espiritual de esta obra: «Bendito el sabio que busca la verdad y cuando la encuentra descansa en ella por siempre y no teme a los que desean perturbarlo». Es interesante constatar que esta experiencia, primero de ejercitarse en el dominio de las pasiones y luego de encontrar la luz interior que no es otra sino la identidad de Jesús el mellizo, ocurre en el interior del sujeto. Esto no es de extrañar porque la ascesis, como medio para encontrar a la contraparte celestial, centra el esfuerzo en el propio cuerpo[1].

## 4.3. *Los* Hechos de Tomás *y el* Himno de la Perla

En los *HchTom*, también procedente de la Siria del siglo III, Jesús se presenta como el doble o mellizo celestial del apóstol. En efecto, en uno de los episodios que narra esta obra sobre la predicación de santo Tomás, este es presentado al rey Gundafor como un carpintero y albañil (*HchTom* 17), profesión original de Jesús. En el hecho segundo, un dragón lo identifica como «mellizo de Cristo» (*HchTom* 30). Más adelante, un pollino no solo le reconocerá como «mellizo de Cristo», sino que también como «iniciado en las palabras ocultas de Cristo», y como quien, «aunque libre, se hizo siervo y, siendo vendido, llevó a muchos a la libertad» (*HchTom* 39). Por otra parte, cuando unos demonios acosan sexualmente a una mujer le increpan con las mismas palabras con las que se enfrentaban con Jesús en los sinópticos: «¿qué tenemos que ver

contigo?» (Mc 1,24; 5,7; *HchTom* 46). En el hecho sexto una mujer es resucitada, la cual, una vez que regresa a la vida pregunta sobre la identidad del hombre que la sacó junto a Jesús del Hades (*HchTom* 56). Por lo tanto, el motivo de Jesús como contraparte celestial de Tomás recorre toda la obra. Esto es tan así que el texto termina con una humilde oración de Tomás antes de su muerte: «No soy Jesús, sino su siervo. No soy Cristo, sino su ministro. No soy el Hijo de Dios, pero oro para ser digno de Dios» (*HchTom* 160). Esta humildad, siguiendo la clave de Flp 2,7, es la muestra de que Tomás se ha hecho realmente el mellizo de Jesús[1].

En uno de los manuscritos que nos han llegado en griego y en siriaco de los *HchTom* encontramos un himno de una profundidad muy grande y que, de nuevo, desarrolla la idea de Jesús como la contraparte celestial del creyente. Se trata del *Himno de la Perla*. Esta es la historia de un joven príncipe que vive con su familia real en un país del Este. La familia estaba compuesta por su Padre, su Madre y un hermano. Llegado un momento, el joven príncipe es desvestido de sus preciosas vestimentas reales y es enviado a Egipto con la misión de rescatar una perla que tenía apresada una serpiente. El joven desciende a la tierra de Egipto, primero acompañado de guardias y, luego, continúa solo. Ya en su destino adopta las vestimentas impuras de los egipcios de tal manera de confundirse con ellos. A pesar de esto, los nativos desconfían y, para asegurarse de que el joven no los estaba engañando, le dan de comer de su comida, lo que produce que el príncipe se olvide de su identidad, su procedencia y la misión que le había llevado a Egipto. Sus padres, conociendo la desgracia en la que había caído el joven príncipe, le hacen llegar una carta que decía:

> De tu Padre, el Rey de reyes, y de tu Madre, la Soberana de Oriente, y de tu Hermano, nuestro más cercano en rango, para ti nuestro hijo, que está en Egipto, ¡Saludos! [¡Paz!] ¡Despierta y levántate de tu sueño, y escucha las palabras de nuestra carta! ¡Recuerda que eres hijo de Reyes! ¡Mira la esclavitud en que has caído! ¡Recuerda la Perla por la que fuiste

> enviado a Egipto! Piensa en tu Túnica resplandeciente y recuerda tu gloriosa Toga, con la que podrás vestirte y engalanarte cuando tu nombre sea leído en el «Libro de los Valientes» [Héroes] y junto con tu Hermano, nuestro Virrey, estará en nuestro Reino[1].

La carta produce el efecto esperado, y el joven príncipe se dirige a la serpiente, la hace dormir, y le quita la perla. Mientras regresaba a casa se quitó el traje impuro y sucio de los egipcios y se encaminó directamente a su patria luminosa guiado por la misma carta que le habían enviado sus padres y que ahora lo guiaba con su luz. Cuando sus padres le enviaron sus vestiduras resplandecientes, el joven se sorprendió de su belleza porque se había olvidado de la apariencia de ellas por todo lo que le había sucedido en Egipto. Estos vestidos eran como un espejo del mismo príncipe. Cuando se vistió de ellas, fue elevado a la Corte de la Paz y la Adoración para estar junto a su familia[1].

Este maravilloso relato tiene muchas interpretaciones. Así, por ejemplo, la casa del Padre representa, obviamente, las moradas celestiales. De contrario modo, Egipto simboliza el mundo material, la ignorancia y la idolatría. La serpiente representa el mal de este mundo. En los mismos *HchTom* se describe al dragón que se opone al apóstol como «el retoño de la serpiente e hijo del corruptor» quien no es otro que el malvado demiurgo que creó y reina hasta ahora sobre el mundo material. En el escrito gnóstico *Pistis Sofia*, al modo de los *Hechos de Tomás,* se describe a la serpiente como un círculo que rodea la tierra del dragón. La serpiente no es otra sino el demiurgo que es el principio del mal (*HchTom* 126). En este marco claramente dualista las imágenes que más nos interesan son el hermano (o virrey) del joven príncipe, la carta redentora y los vestidos resplandecientes que nuestro héroe dejó atrás y

que lo esperan en el reino de la Paz y la Adoración. Todas estas imágenes nos hablan de la contrapartida celestial del joven príncipe[1].

En primer lugar, su hermano, en el contexto de los *HchTom,* bien puede representar a Jesús. Este es el virrey del Reino de la Paz y es quien lo va a heredar junto con nuestro protagonista. Tal como nos recuerda C. M. Stang[27] la imagen de convertirnos junto y gracias a Cristo en herederos del Padre ya está presente en Rom 8,15b-17 cuando Pablo señala que hemos recibido un «espíritu de hijos adoptivos que nos permite llamar a Dios Abba, Padre. El Espíritu atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios, coherederos con Cristo». La carta que despierta al joven príncipe en Egipto también se puede entender como expresión de su doble celestial. En efecto, esta no es sino expresión de lo que ya está inscrito en el corazón del protagonista: el lugar de procedencia; la existencia de sus padres, los reyes, y de su hermano, su coheredero; y de sus túnicas resplandecientes. Por último, estas túnicas también pueden entenderse como su doble espiritual. La expresión más literal de este simbolismo radica en el hecho de que cuando el joven las contempla ve en ellos un espejo de su verdadera identidad celestial[1].

Este relato alude a una experiencia más íntima, más personal, que tiene que ver con el descubrir la propia identidad que se corresponde con la de Jesús celestial. Si bien este despertar está movido por agentes externos, como es la carta o los vestidos, la experiencia misma del descubrimiento de la verdadera identidad solo sucede en el corazón del hombre. Es allí donde las respuestas adquieren verdadero sentido. Nos hemos movido de una experiencia visionaria externa, como puede ser la Paulina o la presente en el *Evangelio de Tomás*, a una interna[1].

## 4.4. *El* Evangelio de María

El camino espiritual del creyente, en todos los textos analizados, es hacerse a la imagen de Cristo quien aparece como la contrapartida celestial, o si se prefiere, como la «verdadera imagen» primigenia a la cual fuimos creados al modo adámico. El siguiente ejemplo lo encontramos en el *Evangelio de María* del cual tenemos una versión copta (BG 8502: 7,1-19,5) y dos griegas (POxy 3225; PRyl 463)[28]. Lamentablemente no conocemos la obra completa pues en todas las copias de las que disponemos faltan las páginas 1-6 y 11-14. Los estudiosos suelen datar este documento a mediados del siglo II en Egipto o Siria. De acuerdo con este texto, la semejanza del hombre con Dios se perdió a través de las pasiones: «La materia engendró una pasión que no posee la semejanza, pues procedió de una unión contra natura. Entonces tiene lugar un trastorno en todo el cuerpo» (BG 8502: 3-6). La única manera de revertir esta situación y recobrar la semejanza divina es través de la unión del Salvador con el alma humana. Esta unión entre el Hijo del hombre, como imagen del hombre primigenio, con el creyente se realiza desde el momento en que el sujeto reconoce su presencia en su interior. De hecho, este uno de los roles que juega María, el consolar a los discípulos recordándoles la presencia interior del Hijo del hombre. Es en el interior de cada uno donde se debe buscar al Hijo del hombre para que la persona recobre la imagen perdida en el Jardín del Edén. Esto es lo que les dice Jesús a sus discípulos:

> ¡Paz a vosotros! ¡Que mi paz se haga en vosotros! Velad para que nadie os extravíe, diciendo: «Helo aquí» o «Helo ahí», pues el Hijo del hombre se halla en vuestro interior.
>
> Seguidlo. Quienes lo busquen, lo encontrarán (BG 8502: 14-20[1]).

Encontrar al Hijo del hombre como contrapartida celestial, o si se prefiere, como la imagen del hombre a semejanza de Dios, implica la transformación del hombre que finalmente logra tener el dominio sobre

las pasiones, alcanza la estabilidad, y la racionabilidad. De este modo, María aconseja a los discípulos: «No lloréis y no estéis afligidos; y no dudéis, pues su gracia estará con todos vosotros y os protegerá. Mejor alabemos su grandeza, pues nos ha preparado y nos ha hecho hombres» (P. 9). En términos generales, el fin de los cristianos es revestirse de Cristo, imagen perfecta del hombre. Esto es lo que señala al final de esta obra Leví:

> Más bien avergoncémonos y revistamos al hombre perfecto, engendrémoslo en nosotros como nos lo encomendó, y proclamemos el evangelio sin establecer otra regla ni otra ley que la pronunciada por el Salvador (PRyl 463. 8-14[1]).

Una experiencia definitivamente personal y que sucede donde habita Cristo, como el Hijo del hombre, en el interior de cada uno[1].

## 4.5. *El* Apocalipsis de Santiago

El último ejemplo que veremos sobre Cristo como contraparte celestial del creyente antes de pasar a alguno de los padres de la Iglesia es el *1ApSant*. Esta obra se ha encontrado en la biblioteca Nag Hammadi (NHC V 3) y en el Codex Tchacos 2. El texto consiste en una serie de diálogos entre Jesús y Santiago cubriendo diversos temas, muchos de ellos relacionados con la teología gnóstica. El texto no rechaza el parentesco familiar entre Jesús y Santiago, pero lo trasciende cuando el primero le dice al segundo: «No es por ninguna razón que te he llamado "mi hermano", aunque no lo seas físicamente. Te conozco bien» (*1ApSant* 24,7). Es interesante, entonces, que, al igual que en los ejemplos tomados de la literatura relacionada con Tomás, en el *1ApSant*

se presenta a Jesús como el hermano espiritual de Santiago, aquel que conoce su verdadera identidad[1].

La salvación, intrínsecamente relacionada con una complicada cosmología, pasa por superar el orden presente que se organiza temporal y espacialmente en 72 cielos producto de arcontes imperfectos carentes del «sábado verdadero». Esto se referiría a un calendario de semanas de 6 días que, multiplicándose por los 12 signos del zodíaco, daría 72, el número de los cielos subordinados a los arcontes malvados ligados a la carne que hay que trascender a través de un viaje celestial. Si Santiago resulta exitoso en esta ascensión y accede al sábado verdadero, esto es, al verdadero reposo, trascenderá la ilusión de lo infinito del cálculo cósmico y se alejará del razonamiento ciego, esa ligadura que rodea su carne. En ese momento Santiago llegará a ser lo infinito espiritual (*1ApSant* 26,18-27,10). Ahora bien, esta identidad entre Dios y Santiago al modo de dobles se entiende en la medida en que se reconoce la divinidad de Jesús. En efecto, Dios es descrito en la obra como innominable e indecible. También Jesús se reconoce en los mismos términos, innominable a partir del que Es. A pesar de que no se pueda nombrar apropiadamente a Jesús, igual se le ha dado un número de nombres, todos, a partir del que Es. Santiago, por lo tanto, accediendo más allá del dominio de los arcontes, puede entender y reconocerse en la divinidad expresada en Cristo, siempre teniendo presente que esta identificación no significa igualdad. Y es que Jesús es anterior a Santiago (*1ApSant* 24,10-25,10[1]).

La salvación de Santiago no pasa solamente por su ascensión a los cielos. También el descenso de Jesús tiene un sentido soteriológico. Este es descrito en un himno de Santiago a Jesús, que, paradójicamente, describe una situación inversa a la que estudiamos más arriba en relación con el joven príncipe del *Himno de la Perla*:

> Has venido con conocimiento para amonestar su olvido. Has venido con la memoria para increpar su ignorancia. Pero me he preocupado por ti, porque has descendido en un gran desconocimiento. Pero no has sido contaminado por nada en él. Porque has descendido en el olvido y conservaste la memoria. Caminaste en el barro y no se han manchado tus vestidos (*1ApSant* 28,8-18[1]).

Esta inmutabilidad de Jesús en relación con el mundo material al cual ha descendido implica un dominio de sus pasiones. Este es el mismo camino que tiene que andar su hermano Santiago. Es interesante el punto de partida de ambos. Mientras Santiago se emociona y llora manifestando evidentes pasiones, Jesús le confiesa en relación con sus «sufrimientos»: «Santiago, no te preocupes por mí ni por este pueblo. Yo soy el que estaba en mí. En ningún momento he sufrido en absoluto ni me he afligido. Y este pueblo no me ha hecho ningún daño». Cuando Santiago reconozca a Jesús como su hermano, entonces llegará a ser sobrio. «Santiago —le aconseja su mellizo espiritual—, así sufrirás estos pesares, pero no estés triste. Porque la carne es apocada. Ella recibirá lo que para ella se ha establecido. Pero en lo que te toca no estés temeroso ni tengas miedo» (*1ApSant* 31,15-32,23[1]).

Con este ejemplo del *1ApSant* podemos terminar esta sección en la cual hemos demostrado cuán extendida estaba en el cristianismo primitivo la idea de Jesús como una contraparte celestial, o verdadera «imagen» humana, a la que el hombre ha de hacerse. Es interesante constatar cómo esta experiencia que apela a la más auténtica identidad humana se va internalizando cada vez más. Es el caso del *Himno de la Perla* o del *Evangelio de María*. Ya no se trataría de ascender a los cielos para ser transformados, sino de buscar en el interior de cada uno la identidad verdadera que coincide con la de Jesús como contraparte celestial. Este proceso es especialmente cierto cuando nos introducimos a los Padres de la Iglesia. En Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría,

Orígenes, Gregorio de Nisa y Efrén el Sirio (entre tantos otros) la idea de la contraparte celestial o «imagen» divina a la que nos vamos haciendo es realmente importante. Es la base del proceso que la Iglesia llamará de «divinización del creyente». Como veremos en los siguientes ejemplos, el proceso se hace más complicado por varias razones, entre las cuales podemos señalar el aporte fundamental de la filosofía neoplatónica, una reflexión más acabada de la naturaleza divina de Jesús y la estrecha relación entre el hacerse a la «semejanza» de Cristo y la naturaleza adámica del hombre. Veamos a continuación cómo algunos padres de la Iglesia entendieron esta idea en el trasfondo del proceso de divinización del hombre[1].

## 5. Jesús como contraparte celestial en el proceso de divinización del creyente: Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Nisa

En la siguiente sección estudiaremos brevemente algunos de los planteamientos de Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa y Efrén el Sirio respecto a Cristo como contraparte celestial o «imagen» a la cual se va haciendo el creyente. Como veremos en los siguientes autores la idea de la contraparte celestial se da en el marco de la dinámica de la divinización. La idea de la divinización, como la participación del hombre en la vida divina, supone una relación muy fuerte entre nuestra condición adámica primigenia, y la bondad y la gracia de Dios a través de Cristo[29][1].

### 5.1. *Ireneo de Lyon*

Para explicar el rol que juega Jesús como contraparte celestial del creyente en el pensamiento de Ireneo de Lyon debemos comenzar diciendo que en *A. H.* y en la *Dem.* el autor distingue entre la «imagen» y la «semejanza» divina en la cual el primer hombre fue creado (*A. H.* 5.6.1; 5.11.2; *Dem.* 11)[30]. Ya sea que hablemos de la «imagen» o «semejanza», el modelo divino es el mismo: el Hijo de Dios. Ahora bien, la «imagen» se manifestó en el cuerpo de Adán, mientras que la «semejanza», comunicada por el Espíritu, se expresó en la participación del primer hombre en la vida divina y la libertad del Cristo. Es importante señalar que, en el Paraíso, Adán no poseía la vida, sino que participaba en ella en tanto esta era una gracia dada gratuitamente por Dios. En definitiva, el hombre hasta hoy guarda la «imagen» divina a la que fue creado. La «semejanza», sin embargo, se ha perdido tras el pecado de Adán y el hombre debe responder a la gracia divina para poder recuperarla[1].

Por otra parte, un aspecto distintivo de la teología de Ireneo, que posteriormente repetirán algunos padres de la Iglesia, es la afirmación de que la desobediencia de Adán no se debió a su malicia, sino a su inmadurez: «El hombre era pequeño, su discreción todavía no estaba desarrollada, de allí que fuese fácilmente engañado por el impostor» (*Dem.* 12). Desde el momento que Adán desobedeció el mandamiento de Dios fue exiliado del Jardín del Edén. Paradójicamente esta tragedia es abordada positivamente por Ireneo[1].

Efectivamente, la caída de Adán más que una fatalidad significó, desde un particular punto de vista, un cambio de escenario positivo para el hombre. Y es que gracias a la desobediencia de Adán la muerte se hizo presente para poner coto a los efectos del pecado y le dio al hombre un entendimiento más profundo del significado del bien a

través de su contrario, el mal. En definitiva, como consecuencia del pecado, el hombre comprendió verdaderamente la naturaleza de todo lo que existe, especialmente de Dios y el ser humano (*A. H.* 5.2.3). Pero más aún, la desobediencia de Adán hizo posible la encarnación, la cual, para Ireneo de Lyon, es el proceso soteriológico más importante. La importancia de la encarnación se manifiesta a través de dos ideas. La primera de ellas es la recapitulación de la historia: Cristo en su persona es la expresión perfecta de la humanidad que estaba llamada a cumplir Adán y su descendencia. La segunda de ellas es el intercambio de propiedades que está ligada a la presentación de Cristo como contraparte celestial del creyente. Y es que, a través de la encarnación, el Hijo de Dios «llegó a ser como nosotros de tal modo que nosotros podamos llegar a ser como él» (*A. H.* 5). Dicho de otro modo, aquel que era Hijo de Dios por naturaleza llegó a ser hombre para que el hombre llegase a ser hijo a través de la adopción. En esta transformación paulatina del hombre en hijo adoptivo de Dios, este se hace a «semejanza» del Hijo como contrapartida celestial. Entendámoslo bien, no se trata de que el hombre adquiera una esencia o naturaleza distinta (*A. H.* 3.19.1), sino que, a través de la adopción filial de parte de Dios se hace participe en los atributos divinos de la incorrupción e inmortalidad[1].

En este proceso de adopción, el bautismo tiene una importancia fundamental porque, a través de este, y la consecuente adopción, los hombres se «mezclan con el Logos» y se convierten en el lugar donde Dios puede habitar (*A. H.* 3.19.1; 3.20.2). El hombre recupera la «semejanza» de Dios al modo del Hijo, lo que trae aparejado la libertad de poder hacer el bien y la comunión con la vida inmortal e incorrupta de Dios (*A. H.* 3.18.7). Y este intercambio entre el Logos y el hombre no se da solo gracias al bautismo, la eucaristía no es menos importante si consideramos que a través de ella el hombre se alimenta del cuerpo y la sangre del Señor que no conoció corrupción, sino que, por el contrario,

manifestó la plenitud de la vida (*A. H.* 4.18.5). En otras palabras, a través de la encarnación se hizo visible nuestra contraparte celestial haciendo posible un ir asemejándose a él a través de la gracia de la adopción divina facilitada a través de los sacramentos[1].

## 5.2. *Clemente de Alejandría*

El carácter neoplatónico de Clemente de Alejandría es indiscutible. Como tal una amalgama de influencias se hacen presente en su pensamiento: teología platónica y pitagórica, ética estoica, lógica aristotélica. Más concretamente, varios autores influyen de distinto modo en su obra: Filón de Alejandría, en su manera de llevar el platonismo a la interpretación bíblica; Justino el mártir, en su idea de que toda la sabiduría del AT y de la filosofía griega confluyen en Cristo; Ireneo de Lyon, en su planteamiento fundamental sobre Dios, quien ha asumido la humanidad para que esta pueda participar de su divinidad, además de la distinción entre «imagen» y «semejanza», siendo la primera congénita al hombre, mientras que la segunda se adquiere a través del progreso en la virtud[31]. Con todas estas influencias, Clemente desarrollará su compleja y original teología[1].

Para Clemente de Alejandría la encarnación del Logos es el acontecimiento fundamental del plan salvífico de Dios. Y es que, desde el momento en que el Logos se ha hecho hombre, el conocimiento de Dios se hace accesible de modo que el creyente puede aprender y hacerse como Él (ἄνθρωπος γένηται Θεός) (*Prot.* IX, 87.1). El Logos es el instructor o maestro enviado por el Padre para iluminar las mentes oscurecidas del hombre. Para Clemente, es a través de las enseñanzas transmitidas por el divino maestro que el hombre puede ser

divinizado[32]. Ahora bien, la encarnación no es la única manera a través de la cual el Logos actúa para salvar a la persona. Y es que el Logos, al estar presente en Dios y en el hombre, puede actuar desde la interioridad del segundo acercándolo al primero. Entonces, y a través de la encarnación, el Logos es Aquel que ha tomado forma de siervo en la carne liberándola de la corrupción y dotándola de incorrupción e inmortalidad; y, desde la interioridad, habita y transciende la mente de cada persona posibilitando la divinización. En otras palabras, el Logos, tanto como modelo externo o como agente interno en cada creyente, actúa como contraparte celestial o «semejanza» de la verdadera identidad humana. En ese sentido, una persona bella (o realmente realizada) es aquella que imita al Logos, imagen del Padre, quien habita en el alma humana y que se ha encarnado en Jesucristo. «La persona en la que habita el Logos y que no se pinta o maquilla guarda la forma del Logos y se hace como Dios, esa persona es bella en oposición a ser embellecida» (*Paed*. III, 2.1). De hecho, aquellos que son divinizados (ἐν τοῖς θεοποιουμένοις) han incorporado la verdad que Cristo nos enseñó, que no es otra que el conocimiento divino que nos lleva a la prudencia o a la sabiduría práctica (*Strom.* VI, 125. 4). Todo esto significa que el verdadero conocimiento se adquiere imitando a Cristo, quien como cualquier maestro hace a sus discípulos a «su semejanza»: «Aquel que obedece al Señor y sigue las profecías dadas a través de él es perfeccionado de manera completa a "semejanza" de su maestro, y así, llega a ser como dios, aunque todavía en la carne» (*Strom.* VII, 101.4[1]).

Este hacerse dioses a «semejanza» de Cristo implica el dominio sobre las pasiones, tener un conocimiento preciso de todo lo que se hace, y en definitiva, trascender el mundo (*Strom.* II, 125.4-5). Y es que, a través de la contemplación, el hombre que se ha separado del mundo corporal y ha accedido al mundo de las formas se asimila a Dios[1].

> Recibiendo el poder de Dios el alma considera el ser dios, para ella nada es malo excepto la ignorancia y toda acción contraria a la recta razón, y siempre da gracias a Dios por todas las cosas a través de la escucha justa y la lectura divina, a través de la verdadera investigación, del sacrificio santo, de la oración bendecida, cantando alabanzas e himnos.
>
> Tal alma nunca se encuentra separada de Dios (*Strom.* VI, 113.2-3[1]).

> Estos son los gnósticos, que están hechos a la imagen y semejanza de Dios, que imitan a Dios en la medida de lo posible, sin ninguna de las cosas que contribuyen, practicando el autocontrol y la disciplina, viviendo rectamente, reinando sobre las pasiones, otorgando lo que tienen en la medida de lo posible y haciendo el bien tanto de palabra como de hecho
>
> (*Strom.* II, 19[1]).

En esta dinámica el amor «de» y «a» Dios es muy importante porque es la más clara manifestación de la habitación del Logos en el interior de la persona (*Strom.* VII, 3.1). El hombre, por lo tanto, se va haciendo a la «semejanza» de Cristo, su maestro, su contraparte celestial, imitando la belleza del Logos a través del bautismo[33], y de diversas prácticas espirituales, especialmente la contemplación. De esta manera se alcanza la imitación de Dios manifestada a través de la unidad, la libertad en relación con las pasiones y lo corpóreo[1].

## 5.3. *Orígenes*

Es muy difícil describir en pocas líneas el pensamiento de Orígenes respecto a Cristo como contraparte celestial en el proceso de divinización del creyente. Para Orígenes, la dinámica de ir haciéndose a la «semejanza» de Cristo no tiene un punto de culminación. Más bien es un proceso que se desarrolla por toda la eternidad. Esta evolución del creyente implica la transformación de su intelecto a través del poder del

Logos[34]. La persona que es madura desde la perspectiva espiritual está dotada de conocimiento a través de la acción del Espíritu y es atraída a hacer suya la mente de Cristo. Esto no significa el imitar el actuar de Cristo. Es algo mucho más profundo. Se trata de permitir que el Maestro esté presente en nuestro interior para revelarse como el Logos en donde toda la realidad adquiere plenitud[35]. En este proceso transformativo, el hacerse libre de las pasiones y del mundo material es fundamental porque es lo que facilita la contemplación como práctica religiosa. El creyente se va haciendo a la semejanza de aquello que contempla. En ese sentido, y haciendo una lectura analógica de Ex 34,29 cuando Moisés desciende del Sinaí después de haber conversado con Dios, Orígenes dice:

> Un conocimiento exacto de las cosas de Dios y su contemplación a través del intelecto que se ha ajustado por medio de la pureza, puede ser descrito como la visión de la gloria de Dios, y es que el intelecto que se ha purificado y ha trascendido todas las cosas materiales es divinizado por aquello que contempla (ἐν οις θεωρεῖ θεοποιεῖται). Se puede decir que este estado es la glorificación de la faz de aquel que ha contemplado y conversado con Dios y ha pasado tiempo en tal visión, todo esto prefigurado por el rostro glorioso de Moisés»
>
> (*Com. Jn*. 32.27. 338-339[1]).

La contemplación que posibilita la transformación a la semejanza de lo contemplado implica que ambos, el creyente y lo contemplado, sean de la misma naturaleza. Esto significa que el alma humana es inmortal e incorruptible como los poderes celestiales porque comparte con ellos la contemplación de la luz intelectual (*Princ*. 4.4.9). Y es que, así como todas las creaturas que existen lo hacen porque participan en Aquel que Es (ὁ ὤν), y todos aquellos que están vivos lo están porque participan en la Vida misma (*Com. Jn*. Fragm. 2), todos los seres racionales son *logikoi* en cuanto participan del Logos (*Princ*. 1.3.6). Así como el Logos es la imagen de Dios, el alma es la imagen del Logos (*Princ*. 1.2.6) a la que se

va transformando. El Logos se convierte, así, en la contraparte celestial del alma[1].

> Entonces todos los que habrán alcanzado a Dios a través del Logos que está cerca de él, se involucrarán en una actividad única para comprender a Dios para que, así formados en el conocimiento del Padre, todos juntos se convertirán exactamente en un Hijo como solo ahora El Hijo conoce al Padre (*Com. Jn.* 1, 16[1]).

Aclaremos en todo caso que este participar de la naturaleza divina no significa que ambas se confundan. Por el contrario, el alma humana que contempla y lo contemplado siguen siendo distintos. «Así como la sustancia del ungüento es una cosa y su olor otra, así también Cristo es una cosa y sus participantes otra» (*Princ.* 2.6.6). Cabe llamar la atención que esta transformación en la contraparte celestial es un proceso metafísico, no corporal. Y es que participar del Logos no convierte a este último en un lugar o no lo disminuye (*Princ.* 4.4.2; *Com. Jn.* 13.10). El Logos o el Espíritu son llamados levadura que transforman las almas *logikai* en su propia imagen (Fragm. 302 Mt 13,33; *Schol. in Luc* 13,21[1])[36].

Este ir haciéndose a la imagen del Logos explica la enorme importancia que tiene la encarnación. Y es que a través de ella se cierra la distancia entre lo creado y lo increado, el Logos se hace mediador entre Dios y la creación racional, y el alma de Cristo se hace mediadora entre el Logos y la carne (*Princ.* 2.6.3). Así como el alma y la carne en Cristo son asumidas por el Logos, el alma humana, liderada por el espíritu, llega a ser enteramente como la mente, haciendo que la persona ascienda desde su humanidad a su ser divino. Al mismo tiempo, la naturaleza divina de Cristo media entre la simplicidad del Padre y la multiplicidad del mundo creado porque por una parte esta es simple y

por otra múltiple (*Com. Jn*. 1.20). La multiplicidad de Cristo descansa en sus títulos como sabiduría, poder, Logos y vida de Dios (*Princ*. 1.2.4; *Com. Jn*. 1.20; *Hom. Jos*. 7.7). Cristo es el modelo y paradigma para seguir[37]. Cristo se presenta como la contrapartida celestial o modelo en un camino espiritual de divinización del creyente[1].

## 5.4. *Gregorio de Nisa*

Gregorio de Nisa habla de la participación del creyente en los atributos divinos como en su transformación en la «semejanza» de Dios[38]. Dios creó al hombre a su «semejanza», esto es, con todos los atributos que consideramos como sobrenaturales. Habiendo perdido tales dones, a través de nuestros pecados y los de Adán, necesitamos ser concebidos de nuevo en un estado regenerado o reintegrado a la condición primigenia, esto es, adquirir de nuevo la «semejanza»[39]. Sobre la adquisición de los atributos divinos, san Gregorio señala que esto se da a través de una vida virtuosa y razonable de acuerdo con la naturaleza divina:

> Si un hombre está libre de todo lo que viene bajo la idea del mal, se convierte, por así decirlo, en un dios por su propia forma de vida, ya que verifica en sí mismo lo que la razón encuentra en la naturaleza divina. ¿Te das cuenta a qué altura el Señor levanta a sus oyentes a través de las palabras de la oración por las cuales, de alguna manera, transforma la naturaleza humana en lo que es divino? Porque él establece que aquellos que se acercan a Dios deben convertirse ellos mismos en dioses (*Or. Dom.* 5[1]).

De la misma manera explica Mt 5,48 («Debéis ser perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto») señalando que el creyente alcanza la perfección asimilándose a Dios a través de la participación de los atributos divinos *(Sobre la virginidad)*. A través de esta dinámica el

hombre trasciende su propia naturaleza, sujeta a la corrupción y mortalidad, llegando a ser inmune a estas deficiencias a través de la inmortalidad divina. Además de los ejercicios de contemplación, lo que san Gregorio parece tener en mente son las gracias que el fiel recibe a través del bautismo que encarna el verdadero significado de lo que Cristo alcanzó para nosotros. Y es que Cristo estableció una comunión con el hombre a través de su encarnación, «de tal forma que, a través de la carne que asumió y divinizó, todo lo que es similar y de la misma naturaleza pueda ser salvado» (*Or. Cat.* 35[1]).

Además del bautismo, la eucaristía también es un medio privilegiado en esta adquisición de los atributos divinos:

> Desde entonces, esa carne que era el receptáculo de la deidad también la recibió para mantenerse en el ser, y el Dios que se manifestó se mezcló con nuestra naturaleza mortal para que, por medio de la comunión con su Deidad, la humanidad pueda al mismo tiempo, ser deificado; se planta él mismo, de acuerdo con su plan de gracia, en todos los creyentes por medio de esa carne, que deriva su subsistencia tanto del vino como del pan, mezclándose con los cuerpos de los creyentes para que, por unión con lo que Es inmortal, el hombre también podría participar en incorrupción (*Or. Cat.* 37[1])[40].

A través del bautismo y la eucaristía se expresa el misterio que significó que el Logos se mezcló con la humanidad (*Or. Cat.* 26) de tal forma que él recibió de nosotros nuestra naturaleza (*Or. Cat.* 27) con sus características de finitud y mortalidad, del mismo modo que nosotros recibimos de él sus características divinas de inmortalidad e incorruptibilidad. Por supuesto que esta comunicación de idiomas no implica una paridad simétrica entre ambas partes. La divinidad consumió la humanidad como si se tratase de una gota de vinagre se absorbe un océano infinito (*Antirrh.* 42)[41]. En ese sentido todos los aspectos decadentes de la naturaleza humana son transformados en su contrapartida divina: la corrupción en incorrupción, la mortalidad en

inmortalidad. Así, después de la resurrección aquel que contemple al Hijo lo hará en su divinidad, sabiduría, poder, santidad, impasibilidad y

no ya en su ignorancia, debilidad, y pecado (*Antirrh.* 201[1]).

Los sacramentos ayudan al alma a ascender hacia Dios dejando atrás los engaños de la carne, y es bañada en la luz divina adquiriendo los dones divinos de la *apatheia* y de la *parresia*. Más adelante, a través de la contemplación de la realidad inteligible el alma se purifica de todos los residuos corrosivos y se convierte como en un espejo que refleja la perfección divina. Dios es reflejado como en un espejo a través de nuestra readquirida «semejanza» a través de la contemplación. El alma, poseyendo un modo creado, se convierte en un espejo capaz de contemplar a Dios quien es increado, de este modo, asume las características de la naturaleza divina (*Anim. et res.* 105a)[42]. En otras palabras, nuestra mente (Nous o logos) es divinizado cuando nos

abrimos al Logos Divino[1].

## 5.5. *Efrén el Sirio*

En todos los ejemplos que hemos analizado sobre la contraparte celestial y la divinización del creyente las palabras «imagen» y «semejanza» son muy importantes. Estas nos llevan irremediablemente al Gn 1,26. El hacerse a la «semejanza» de Cristo como derrotero o finalidad de la vida humana es, en parte, recuperar lo que se dejó atrás al abandonar el Jardín del Edén. El último de los autores que analizaremos es Efrén el Sirio precisamente por el énfasis que pone en relacionar la divinización del creyente con la imagen primigenia de

Adán. En efecto, para san Efrén Dios había honrado a Adán de muchas maneras al crearlo[1].

> Primero, en lo que está dicho, Dios lo formó con Sus propias manos y expiró aliento de vida dentro de él. Entonces Dios lo declaró gobernante sobre el Paraíso y sobre todo lo que está más allá del Paraíso. Dios, además, lo vistió en gloria y le dio razón y pensamiento para que pudiera percibir la majestad divina (*Com Gen*. 2,4[1])[43].

De manera análoga al *2En*, Efrén señala que Dios designó a Adán como «segundo dios sobre la creación» (*Com Gen.* 2,10). A pesar de participar de la gloria e imagen de Dios, la naturaleza humana, concebida de manera dinámica, siempre era perfectible a través de la libertad otorgada por la divinidad. En efecto, Dios dotó a Adán de la libertad para elegir entre el árbol de la vida, lo que lo haría participar de la inmortalidad divina; y el árbol del conocimiento, desobedeciendo el único y simple mandamiento de Dios[1].

> Aunque Dios, en su bondad, les había dado todo lo demás, quería, en su justicia, darles una vida inmortal que debía ser conferida por su comida del árbol de la vida. Por lo tanto, Dios les impuso un mandamiento. No fue un gran mandamiento relativo a la gran recompensa que Él había preparado para ellos; Él les retuvo un árbol, solo lo suficiente para que estuvieran bajo un mandamiento. Dios les dio todo el Paraíso para que no estuvieran bajo ninguna restricción para transgredir la ley (*Com. Gen*. 2.17.5[1]).

San Efrén, al modo de Ireneo de Lyon, no considera la primera transgresión de una manera tan estricta. De allí que la sanción divina se restrinja a expulsar al hombre de la montaña del Paraíso, permitiéndole habitar en los terrenos aledaños a la misma. Sin embargo, el hombre insistió en su vida de desobediencia, especialmente en la generación de

Noé, lo que llevó a Dios a separarlo definitivamente de la vecindad con el Jardín del Edén. Esta lejanía, no obstante, no eximió al hombre de verse beneficiado de la presencia divina a través de los ejemplos de Enoc o Elías que ascendieron a los cielos, o de objetos de alto contenido simbólico como el arca de Noé o la Torá de Moisés. Sin embargo, de todos los dones de la redención de los que pudieron beneficiarse los hombres, la encarnación de Cristo es el más excelso por lejos. Efrén entendió la salvación en Cristo como la posibilidad humana de recobrar todo lo perdido en el Paraíso. Si el primer Adán representaba el potencial humano de perfección y comunión con Dios, a través de la identificación de Cristo con la humanidad a través de la encarnación, todo se vuelve a recuperar. Jesús se vistió de Adán y de esta forma la humanidad se vistió de Cristo. Es Este el único capaz de restaurar la creación caída[1].

> El Misericordioso hizo todos estos cambios despojándose de la gloria y poniéndose un cuerpo; porque Él había ideado una manera de volver a vestir a Adán en esa gloria que Adán se había desvestido. Cristo estaba envuelto en pañales, correspondiente a las hojas que envolvieron a Adán [luego del pecado]; Cristo se puso ropa, en lugar de las pieles de Adán; fue bautizado por el pecado de Adán; Su cuerpo fue embalsamado por la muerte de Adán. Se levantó y levantó a Adán en Su gloria. Bendito el que descendió, se puso a Adán y ascendió (*H. Nat.* 23.13).

Jesús es presentado como la contraparte celestial de la humanidad caída que Adán encarna. El creyente unido a Cristo recupera la «semejanza» celestial que abandonó tras el pecado[1].

## Conclusiones

La idea de la contrapartida celestial bebe de antiguas fuentes tanto en la filosofía griega como en el judaísmo del segundo templo. La realidad

material es el reflejo, más o menos opaco dependiendo de las tradiciones, de una existencia celestial eximia. En la tradición judía esta idea se predicará también sobre el pueblo de Israel quien, al modo de Jacob o el Hijo del hombre, está llamado a reflejar la gloria y poder de Dios al final de los tiempos. En el cristianismo Jesús es la contrapartida del creyente, la imagen a la cual el fiel se va convirtiendo a través de diversas prácticas. En el caso de san Pablo, las visiones y las revelaciones de Cristo resucitado son importantes al momento de entender la transformación del cristiano. De manera análoga, en el caso del *Evangelio de Tomás* o el *Apocalipsis de Santiago*, las visiones recibidas a través de los viajes celestiales serán también fundamentales en el proceso transformativo de la persona. Sin embargo, y de distintas maneras, esta metamorfosis del creyente se va internalizando en la medida en que se entiende que acceder a la verdadera identidad, aquella reflejada en Cristo, se da en el interior de la cada uno. Esto es lo que está detrás de manera incipiente en planteamientos como los encontrados en el *Evangelio de María* o el *Himno de la Perla*. Sin embargo, serán los padres de la Iglesia quienes internalizarán de manera definitiva la experiencia de la contrapartida celestial través de prácticas como la contemplación, el bautismo y la eucaristía, todas dentro del contexto de la idea de divinización. Esta dinámica transformativa implica una antropología y cosmología donde la relación con Cristo, como la imagen a la cual el fiel se va haciendo, se realiza en la interioridad de la persona. Como ya sabemos, algunos autores hablarán de la mente o intelecto, otros del corazón y otros del espíritu; todos, sin embargo, coincidirán en la idea que a través de estos «órganos» aquel que contempla se va haciendo semejante al objeto de la contemplación.

O, en otros términos, aquel que ama se asemejará a lo amado[1].

El siguiente capítulo, el último de esta obra, estudiaremos un último aspecto de esta dinámica que hemos llamado «internalización» de la experiencia religiosa en el cristianismo primitivo. Se trata de la

evolución del dualismo moderado de carácter especialmente ético y cósmico a la idea del discernimiento de espíritus en el judaísmo y cristianismo primitivo[1].

[1] C. M. Stang, *Our Divine Double* (Cambridge: Harvard University Press, 2016), 21[1].

[2] A. Kulik y B. Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition,* 283-298[1].

[3] Esta interpretación asume que 5,7-11 (A) es una interpolación posterior al año 70 d.C. que se apropia de la división de la historia a través de los cuatro imperios de Dn 7 (5,10-11[1]).

[4] A. Orlov menciona LvR 29,2 como un ejemplo que refuerza esta interpretación: «R. Nahman abrió su discurso con el siguiente texto, "Por lo tanto, no temas, oh Jacob mi siervo" (Jr 30,10). Esto habla de Jacob mismo, de quien está escrito, "Y soñó, y he aquí una escalera colocada en el la tierra [...] y he aquí los ángeles de Dios que ascienden y descienden en él" (Gn 28,12). Estos ángeles, explicó R. Samuel b. Nahman, eran los príncipes guardianes de las naciones del mundo. Para R. Samuel b. Nahman "este versículo nos enseña que el Santo, bendito sea, mostró a nuestro padre Jacob al Príncipe de Babilonia ascendiendo setenta peldaños de la escalera; al Príncipe de los persas ascendiendo cincuenta y dos peldaños; al Príncipe de Grecia, ciento ochenta; mientras que al Príncipe de Edom ascendió hasta que Jacob no supo cuántos peldaños". Entonces nuestro padre Jacob tuvo miedo. Pensó: "¿Es posible que este nunca sea derribado?". Le dijo el Santo, bendito sea: "No temas, oh Jacob, mi siervo. Incluso si él asciende y se sienta a mi lado, ¡Lo derribaré de allí! Por eso está escrito, "aunque tú has hecho tu nido tan alto como el del águila, y aunque lo pones entre las estrellas, te haré bajar de allí"». A. Orlov, *The Greatest Mirror, Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha* (Nueva York: Suny Press, 2017), 99[1].

[5] A. Orlov, *The Greatest Mirror, Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha* (Nueva York: Suny Press, 2017), 95[1].

[6] A. Orlov, para reforzar la relación entre la gloria y el rostro de Dios en la *Escalera de Jacob,* menciona algunas tradiciones rabínicas como el PsJon al Gn 28,13-17: «Y, he aquí, la gloria del Señor estaba a su lado y le dijo: "Yo soy el Señor, el Dios de tu padre Abraham y el Dios de Isaac. La tierra en la que te encuentras te la daré a ti ya tus hijos...". Y Jacob despertó de su sueño y dijo: "En verdad, la gloria de la Shekina del Señor mora en este lugar, y no lo sabía". Tenía miedo y dijo: "¡Qué asombroso y glorioso es este lugar! Esto no es un lugar profano, sino un santuario al nombre del Señor; y este es (un lugar) apto para la oración, que corresponde a la puerta del cielo, fundada debajo del trono de la gloria». Otro texto rabínico es el TgOnq al Gn 28,13-17 donde también se lee que Jacob contempló la gloria divina en el rostro de Dios. Ibíd., 96[1].

[7] J. Kugel, *The Ladder of Jacob: Ancient Interpretation of the Biblical History* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 17[1].

[8] A. Díez Macho, *Neophyti*, vol. I (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978), 180[1].

[9] A. Orlov, *The Greatest Mirror*, 85[1].

[10] J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination, An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Wm. B. Eedermans Publishing, 2016), 187.

[11] Dn 7,9.13; Ap 1,13.14.

[12] Dn 7,14; Mt 24,30; 26,64; Mc 13,26; 14,52; Lc 21,27; 22,69.

[13] Sal 110,5; Lc 1,52.

[14] Prov 8,23-30; Jn 1,3.

[15] T. García-Huidobro, *La Carta a los Hebreos. Una visión desde las teologías del templo,* 91.

[16] C. Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism,* 101-103.

[17] D. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 300.

[18] S. Finlan, «Can We Speak of Theosis in Paul?», en: M. J. Christensen y J. A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature, The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Grand Rapids: Rosemont Publishing, 2007), 68.

[19] T. García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén*, 78-79.

[20] N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* 88-89.

[21] C. M. Stang, *Our Divine Double,* 111.

[22] A. DeConick, *Seek to See Him, Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas,* 100-109.

[23] Ibíd., 110-111.

[24] A. DeConick, *Voices of the Mystics, Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 93-94.

[25] A. DeConick, *Seek to See Him*, 115-118.

[26] C. M. Stang, *Our Divine Double,* 93-94.

[27] C. M. Stang, *Our Divine Double,* 138.

[28] C. Tuckett, *The Gospel of Mary* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

[29] C. A. Beeley, *The Unity of Christ, Continuity and Conflict in Patristic Tradition,* 185.

[30] En la siguiente sección utilizaremos las citas de Ireneo de Lyon de acuerdo con: N. Russell, *The Doctrine of Deification,* 106-109.

[31] En la presente sección seguiremos las citas de Clemente de Alejandría de acuerdo con: N. Russell, *The Doctrine of Deification,* 121-140.

[32] G. A. Maloney, S.J., *The Undreamed Has Happened, God Lives Within Us* (Scraton: Scraton University Press, 2003), 26.

[33] En este proceso de hacerse a la «semejanza» del maestro o contraparte celestial los sacramentos son muy importantes. Así, «siendo bautizados, somos iluminados; iluminados, llegamos a ser hijos; siendo hijos, llegamos a ser perfectos; siendo perfectos, llegamos a ser inmortales. "Yo digo", dice la Escritura, "vosotros sois dioses y todos vosotros hijos del Altísimo"» (*Paed*. I, 26.1[1]).

[34] Las citas de Orígenes en esta sección están sacadas de: N. Russell, *The Doctrine of Deification,* 140-154[1].

[35] G. Maloney, *The Undreamed Has Happened,* 31[1].

[36] N. Russell, *The Doctrine of Deification,* 147-149[1].

[37] N. Russell, *The Doctrine of Deification,* 152-153[1].

[38] Las citas de San Gregorio de Nisa, salvo que se explicite lo contrario, son sacadas de: N. Russell, *The Doctrine of Deification,* 225-232[1].

[39] G. Maloney, *The Undreamed Has Happened,* 44[1].

[40] N. Russell, *The Doctrine of Deification,* 228-229[1].

[41] Ibíd., 229[1].

[42] N. Russell, *The Doctrine of Deification,* 231[1].

[43] Las citas de Efrén el Sirio en esta sección están tomadas de: T. Buchan, «Paradise as the Landscape of Salvation in Ephrem the Syrian», en: M. J. Christensen, J. A. Wittung, *Partakers of the Divine Nature, The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 149-152[1].

# Capítulo VI

# Dualismo, inclinación al mal, y la transformación del creyente

*Tomás García-Huidobro, S. J.*

## Introducción

La internalización de la experiencia religiosa es un proceso que no se puede explicar solo a través de la influencia neoplatónica de carácter alejandrino o desde una temprana cristología de la visión de Dios. Ejemplo de ello es el dualismo ético que ya en la Biblia y en la literatura del Qumrán internalizan la experiencia religiosa del discernimiento conservando un contexto de dualismo cósmico moderado. El objetivo de este capítulo es aportar una serie de ejemplos del dualismo moderado[1] en el judaísmo del segundo templo, del rabínico y del cristianismo primitivo, tanto en su dimensión cósmica como ética. Lo amplio del tema, y lo acotado de este capítulo, nos obliga a ser selectivos al momento de presentar los distintos casos que analizaremos. El fenómeno del dualismo moderado es complejo porque no existe una sistematización en la manera de entender el cosmos o las encrucijadas éticas que enfrenta el creyente. Tampoco podemos dilucidar una evolución entre los distintos aspectos que se presentan. Más bien, lo que tenemos es una serie de perspectivas que se cruzan, influyen unas en otras o simplemente se ignoran. Lo que sí podemos afirmar con seguridad es que todos estos sistemas apuntan no solo a una manera de

entender el cosmos o el mundo cotidiano con sus múltiples opciones éticas, sino también una forma de presentar la transformación del creyente[1].

El clásico texto de Dt 30,15-19 es un buen ejemplo para comenzar a hablar de la dimensión ética del judaísmo como dualismo moderado. Dios se dirige a su pueblo en los siguientes términos:

> Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida (חַיִּים) y el bien (טוֹב) la muerte (המָוֶת) y el mal (רע). Si escuchas los mandamientos de Yavé tu Dios que yo te mando hoy, amando a Yavé tu Dios, siguiendo sus directrices y guardando sus mandamientos, preceptos y normas, vivirás y te multiplicarás; Yavé tu Dios te bendecirá en la tierra en la que vas a entrar para tomarla en posesión. Pero si tu corazón (לֵבָב) se desvía y no escuchas, si te dejas arrastrar y te postras ante otros dioses y les das culto, yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio y que no viviréis muchos días en el suelo que vas a tomar en posesión al pasar el Jordán [...]:
>
> te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición[1].

En este ejemplo el dualismo se relaciona con los dos caminos que el hombre puede optar: la vida y el bien, o la muerte y el mal. Sin embargo, se trataría de un dualismo moderado porque ambas posibilidades son puestas por Dios. En el texto no encontramos la existencia de una entidad autónoma que se oponga a la divinidad y trate de influir en las decisiones éticas del hombre. El dualismo veterotestamentario de carácter ético se fundamenta en las «inclinaciones», «deseos» y «pensamientos» que se anidan en el «corazón» del hombre (לֵבָב) y que pueden adquirir tonalidades buenas o malas dependiendo, siempre, de la libertad humana. Es importante recalcar esta idea, porque a diferencia de los ejemplos analizados en los capítulos anteriores, en el caso del dualismo ético, desde el principio es una experiencia internalizada pero siempre en un trasfondo cósmico. Existen, sin embargo, dos casos donde estos «deseos» o «inclinaciones» son definidas como malas *per se*: Gn 6,5 y 8,21. En el primer caso, el

contexto es el tiempo previo al diluvio: «Viendo Yavé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todas las inclinaciones (יצר) de su mente eran puro mal de continuo». En el segundo, el contexto es posterior al diluvio:

> Al aspirar Yavé el calmante aroma, dijo para sí: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque el instinto (יצר) del corazón humano es malo desde su niñez, ni volveré a destruir a los seres vivientes, como he hecho» (Gn 8,21[1]).

A pesar de que la mayoría de las veces en la Biblia el יצר («inclinación», «instinto», «deseo», «pensamiento») es un término neutro, estas dos excepciones tendrán una importancia fundamental en el futuro desarrollo de las ideas concernientes al dualismo ético[1].

El primer ejemplo que abordaremos es el dualismo moderado en el Eclo que tiene la virtud de ser fiel al modelo veterotestamentario tradicional. Esto nos ayudará, a partir de los ejemplos subsiguientes, a entender más las distintas modificaciones y evoluciones que se desarrollaron en el seno del judaísmo del segundo templo[1].

# 1. Dualismo moderado en el judaísmo del segundo templo y el Talmud

## 1.1. *Dualismo moderado en Ben Sira (Eclo)*

A través del Eclo, su autor, el sabio Jesús Ben Sira, refleja la idea judía tradicional del dualismo ético moderado hacia el año 180 a.C. Dios se presenta como el último fundamento de toda realidad. Por eso la

divinidad se identifica como un Juez justo e imparcial. No hay que intentar sobornarlo porque rechazará el soborno. Es un juez que no tiene en consideración el prestigio de las personas, sino que, por el contrario, está siempre presto a escuchar la oración del pobre (Eclo 35,11-12). La imparcialidad de Dios implica que nunca, como afirman algunos, tienta a la persona. Dios nunca tienta a la persona simplemente porque no tiene necesidad de ello. Así el autor le dice a su audiencia: «No digas: "Me he desviado por culpa del Señor", porque él no hace lo que detesta. No digas: "Él me ha extraviado", porque él no tiene necesidad del pecador» (Eclo 15,11-12). En el Eclo, y al modo veterotestamentario, si bien Dios no prueba a la persona, tampoco existe la figura de Mastema, Belial o fuerzas espirituales malignas que traten de influir en el יצר de la persona como veremos a partir del Qumrán o el libro de los *Jub*. Así, Eclo 21,27 no deja lugar a dudas: no hay necesidad de externalizar en figuras demoniacas tendencias que existen en la naturaleza misma del hombre. «Cuando el impío maldice a Satanás, a sí mismo se maldice»[2]. Al rechazar la intervención divina o de algún ser maligno en las decisiones del hombre, Ben Sira le cede toda la responsabilidad a la persona[1].

> Al principio el Señor creó al hombre y lo dejó a su propia inclinación (en la traducción hebrea «יצרו»; en la griega, «διαβουλίου»). Si quieres, guardarás los mandamientos y permanecerás fiel a su voluntad[1].

Tal como lo indica N. Ellis[3], esta afirmación implica que desde Adán en adelante el hombre tiene la opción de elegir entre obedecer o desobedecer la ley (Eclo 15,1), elegir entre la vida o la muerte, entre el fuego o el agua (Eclo 15,17). Es el hombre quien ha de discernir. En ese sentido, Ben Sira llama a desconfiar de lo que percibes, de la imaginación del corazón, de tu alma: «Hijo, a lo largo de tu vida pon a

prueba tu alma, mira lo que te hace daño y no te lo permitas» (Eclo 37,27). Encontramos una advertencia similar en Eclo 5,2: «No te dejes arrastrar por el impulso que te lleva tras las pasiones de tu corazón». Y es que el corazón humano tiende a ser doblez, resultado de las debilidades propias del hombre (Eclo 2,15-16). El hombre ha de purificarse no solo corporalmente, sino que también velar por lo que habla (Eclo 4,24; 5,9-11), por el enojo (Eclo 1,22-23), por la paciencia (Eclo 2,1-18), por la suerte de los pobres (Eclo 3,7; 4,1-10; 10,28-31) y por la humildad (Eclo 7,16-17)[4]. Todo esto nos habla de una experiencia de análisis interno. La elección le pertenece al hombre en su interioridad[1].

Sin embargo, no todo depende de las capacidades humanas, el hombre también ha de rogar a Dios que no lo abandone al poder incontrolable de algunas partes de su cuerpo. Así en Eclo 22,27 leemos: «¿Quién pondrá guardián a mi boca, y un sello de prudencia en mis labios, para que no me hagan caer, y mi lengua no me pierda?». Encontramos la misma idea en Eclo 23,4-5: «Señor, padre y Dios de mi vida, no permitas que mis ojos sean altaneros, y aparta de mí los malos deseos». Además de la oración de súplica el creyente puede y debe guardar los mandamientos (Eclo 15,15) y, si actúa fielmente, podrá obtener la sabiduría (Eclo 15,1), una corona de gozo (Eclo 15,6) y la vida (Eclo 15,17). La transformación del fiel se manifiesta en recuperar «el esplendor de Adán» (Eclo 49,16 [versión hebrea]) (תפאפת אדם), esto es, la divina gloria que cubría al primer hombre en el paraíso (Eclo 40,27) y que constituía sus vestidos (Eclo 17,3). Como señala Eclo 16,16 [versión hebrea]: «Su compasión se aparece a todas las sus criaturas, y su luz y gloria ha sido designada a la humanidad». Y es que no solo el יצר se ha transmitido como posibilidad de actuar bien o mal de generación en generación a través de la libertad del hombre, sino que también la capacidad de reflejar la gloria de Adán se ha transmitido a través de diversas generaciones como lo demuestra el caso de Moisés (Eclo 4

Ibíd., 85-86. 45,2-4), Aarón (Eclo [hebreo] 45,7-8), y el sumo sacerdote Simón (Eclo 50,11₁)[5].

En ese sentido, el recuperar la identidad adámica implica, además de reflejar la gloria primigenia, recobrar la simpleza o unidad del corazón en contraposición con el doblez. Recordemos, por ejemplo, que de acuerdo a ciertas historias cuando la serpiente tentó a la mujer en el paraíso puso en la fruta que le dio el veneno de su maldad, esto es, el deseo (ἐπιθυμίας) que es el principio de cada pecado (κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας) (*VidAd* [versión griega] 19,3). El corazón doblez es aquel que se encuentra dividido entre muchos «deseos», «pensamientos» o «inclinaciones» que no dejan al hombre adorar a Dios con todo el ser₁.

En otras palabras, para Ben Sira Dios es el ser supremo a quien el hombre ha de amar y servir con todo el corazón. No hay nada que pueda hacerle contrapeso a la divinidad. Este juzgará al ser humano de manera imparcial. Si el mal existe, lo hace exclusivamente a partir de las decisiones y acciones del hombre. El יצר sería un concepto neutro para el autor del Eclo. La única dualidad posible nace en el propio corazón del sujeto cuando se opone a la unicidad de Dios. Por el contrario, cuando, ayudado por Dios, es fiel a los mandamientos divinos podrá llegar a reflejar la gloria y poseer el corazón simple que alguna vez Adán poseyó en el paraíso₁.

## 1.2. *Dualismo moderado en la comunidad del Qumrán: carácter marcadamente cosmológico*

El segundo ejemplo que estudiaremos es el de la comunidad del Qumrán que, como veremos, va más allá que el modelo judío tradicional. Los miembros de la comunidad solían definirse en contraposición al resto de la sociedad, aspecto que se fue acentuando a lo largo de su historia y que marca la distinción entre un «ellos» y «nosotros»[6]. El carácter dualista de la secta se manifiesta, además, en textos cosmológicos que contraponen a figuras como el Príncipe de la luz (o Ángel de la verdad, o Miguel, o Melquisedec) con Belial (o Ángel de las tinieblas, o Príncipe de los dominios, o el impío) como es el caso de 1QS 3.13-4,26; 1QM 1.13; 11Q 13; CD 5.17c-19. Ambas figuras combaten tanto en el plano cosmológico como en el corazón del hombre. J. Duhaime[7] está en lo correcto al definir el dualismo de la comunidad del Qumrán como «moderado» en el sentido de que los textos no dejan lugar a dudas de que Dios es en definitiva quien conduce la historia. Esto se confirma cuando en 11QM 13.11 se señala que Dios creó a Belial como mensajero de la maldad. En ese sentido, y más adelante, se nos dice que «Yavé, Dios de los dioses, ha hecho los cielos y la tierra y todo lo que hay en ellos, y quien ha separado la luz de las tinieblas» (11QMelquisedec col. 2 líneas 10-12). Se trata de un dualismo paradójico porque por una parte Belial aparece como un fuerte adversario que domina el tiempo presente, pero que al mismo tiempo está sujeto a Dios quien en definitiva es su creador[1].

Textos como 1QS 3.13-4.26, conocido como el *Tratado sobre los dos espíritus,* apuntan a una visión dualista del cosmos y del hombre. Así leemos en 1QS 3.17-21:

> Él creó al hombre para gobernar el mundo y le dio dos espíritus de tal modo que pudiese caminar con ellos hasta el momento de su llegada: ellos son el espíritu de la verdad y la mentira. Y en las manos del príncipe de la Luz está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos caminan en el camino de la luz. Y en las manos del Ángel de las tinieblas está

el dominio completo sobre los hijos de la mentira; ellos caminan en el camino de la oscuridad[1].

Este texto parece reconocer el predominio del Ángel de las tinieblas en el tiempo presente por cuanto «todos los espíritus de su suerte hacen caer a los hijos de la luz» (1QS 3.24). Este elemento es muy relevante porque reconoce que en este tiempo intermedio hasta la batalla escatológica final existe un agente activo, Belial, que puede extraviar a la gente a la maldad. En 4Q417.2.2.12 le llamará por primera vez יצר הרע («inclinación» o «deseo» hacia el mal): «No dejéis que el plan del יצר הרע te extravíe». En este caso el campo semántico del יצר הרע sería demonológico. Lo mismo sucede en 1QH 15.2-4 donde el יצר («inclinación», «deseo», «pensamiento»), sin ningún calificativo, se identifica con Belial: «mis ojos están ciegos por haber visto el mal; mis oídos, por haber escuchado el derramamiento de sangre; y mi corazón se horroriza por los planes malvados, porque Belial está presente cuando el יצר se hace evidente». Algo parecido encontramos en 4Q436.1.1.10 donde el יצר הרע aparece en una lista de tendencias malas como la prostitución en relación con los ojos, el cuello en relación con la rigidez, y la altivez en relación con la vista y con el corazón. En este caso el יצר הרע sería una tendencia al mal inscrita en una parte del cuerpo. Así, el texto en cuestión se dirige a la divinidad: «Tú [Dios] has removido al יצר הרע de mis riñones, y has puesto un espíritu santo en mi corazón». En este mismo sentido leemos en 2Q5 19.15-16 una plegaria dirigida a Dios: «Que ni Satán ni ningún espíritu malo gobiernen sobre mí; que ningún dolor ni יצר הרע tomen posición de mis huesos». Por último, el יצר, de nuevo sin calificativo, se identifica en el CD con aquellos que trasgreden la Alianza:

No os dejéis atraer por los pensamientos del יצר de la culpa y los ojos lascivos, porque muchos han sido extraviados a causa de ellos y bravos héroes han tropezado por su causa,

> desde los tiempos antiguos hasta ahora, por haber caminado en la terquedad de sus corazones han caído (2. 16-17)[8].

Lo significativo en estos ejemplos es constatar el uso del יצר dentro del contexto semántico del mal. En otras palabras, el «pensamiento», las «intenciones», las «inclinaciones», la «naturaleza humana» se ha convertido en «tentación», «desviación», «dominio», o «rechazo». Esto no quiere decir que en muchos otros casos el uso de esta palabra en el Qumrán se ataña al modo bíblico tradicional, esto es, el יצר como una inclinación neutral[9]. En este sentido, tendríamos un doble uso del término יצר en el Qumrán: por una parte, y siguiendo el significado bíblico tradicional, se trataría de «pensamientos», «intenciones», «inclinaciones», «naturaleza humana»; por otra parte, se trataría de una «tentación», «inclinación al mal», «dominación de Belial»[10]. Esta segunda acepción explicaría el porqué de aquellos que se oponen a la secta, o bien, por qué muchos de los miembros de la comunidad, a pesar de seguir al Príncipe de la luz, a veces caen en el pecado. El fuerte carácter dualista de la comunidad («Príncipe de la luz» v/s Belial) se ha internalizado puesto que «hasta ahora los espíritus de la verdad y la injusticia combaten en el corazón del hombre» (1QS 4.23). Ahora bien, puntualicemos: si bien la comunidad del Qumrán conoce dos espíritus, solo existiría un יצר que, como hemos visto, se puede relacionar con las «inclinaciones hacia el mal»[11].

Sin embargo, esta situación humana de precariedad no es definitiva porque «el Dios de Israel y su Ángel de la verdad asisten a todos los hijos de la luz» (1QS 3.24-25). Entre los frutos del espíritu de los hijos de la verdad en el mundo se encuentran

> el iluminar el corazón del hombre, fortalecer delante de él todos los caminos de justicia y verdad, establecer en su corazón el respeto por los preceptos de Dios; es un espíritu de

> mansedumbre, paciencia, compasión generosa, bondad eterna, inteligencia, entendimiento, sabiduría sólida que confía en todas las acciones de Dios y depende de su abundante misericordia (1QS 4.2-4[1]).

Por el contrario, entre los frutos del espíritu de la mentira se encuentran

> la codicia, la fragilidad de las manos en el servicio de la justicia, la irreverencia, el engaño, el orgullo, la altivez del corazón, la deshonestidad, la astucia, la crueldad, la insinceridad, la impaciencia, mucha locura, entusiasmo imprudente, actos pasionales (1QS 4.8-10[1]).

Si bien el dualismo en la comunidad del Qumrán no es absoluto por cuanto reconoce que «Dios ha creado los espíritus de la luz y de las tinieblas» (1QS 3.25), también señala que en el día de la visitación

> aquellos que caminan por [el camino de la mentira] sufrirán un exceso de castigos en manos de todos los ángeles de la destrucción, la condenación eterna por la ardiente ira del Dios de la venganza, el error permanente y la vergüenza sin fin con la humillación de la destrucción, la condenación eterna por la ardiente ira del Dios de la venganza (1QS 4.12[1]).

Otro texto que apunta a este desenlace es la *Regla de la Guerra* donde encontramos a las dos partes confrontadas en una batalla final. El resultado es previsible por cuanto esta lucha es parte de los planes santos y de los actos de la verdad del Dios de Israel (1QM 13.2). Aunque Dios aparece como el protagonista de esta batalla, en otra parte del himno 13 se menciona al Príncipe [o ángel] de la luz como quien guía al ejército del cual los miembros del Qumrán serán participes: «Desde antiguo has designado al Príncipe de la luz para asistirnos y en [...] y todos los espíritus de la verdad están bajo su dominio» (1QM 13.10). Esta batalla final exigirá de los miembros de la comunidad una preparación

estricta en materia de pureza al modo de la guerra santa (Dt 23,10-15; Nm 5,1-4 y Lv 21,17-21)[12]. Estos hombres se enfrentarán al ejército de Belial, quien es maldecido, junto a todos los espíritus de su lote, por su malvado plan y su gobierno maligno (1QM 13.4). La batalla final se desarrollará con fiereza:

> En este día se enfrentarán para gran destrucción la congregación de los dioses y la asamblea de los hombres. Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de los dioses y de los hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de tribulación para todo el pueblo redimido por Dios. De todas sus tribulaciones, ninguna será como esta (1QM 1.10-12[1]).

El resultado de tal batalla, decidida de antemano por Dios, tiene un resultado previsible: «Desde tiempos antiguos tú has determinado el día de la gran batalla [...] para asistir a la verdad, y destruir el mal, para demoler la obscuridad y acrecentar la luz» (1QM 13.14-15). Lo mismo se dice en 1QM 1.9 cuando se señala que «en el día en el que caigan los Kittim habrá un combate y destrucción feroz ante el Dios de Israel, pues este será el día fijado por él desde antiguo para la guerra de exterminio contra los hijos de las tinieblas»[1].

Esta idea de la confrontación final tiene otra expresión en textos como 11QM 13.2.7-8 cuyo protagonista es Melquisedec, quien interviene en los acontecimientos que tendrán lugar al final de los tiempos, más específicamente

> en la semana primera del jubileo que sigue a los nueve jubileos; esto es, el final del jubileo décimo cuando sucede el día de las expiaciones (Yom Kippur), por todos los hijos de [Dios] y por los hombres del lote de Melquisedec[1].

Así, a este enigmático personaje, que nos recuerda al Príncipe de la luz o a Miguel[13], lo veremos actuar como el principal agente divino, ejecutando «la venganza de los juicios de Dios» en el Yom Kippur definitivo (11QM 13.2.13). En este día se encontrará a la cabeza de los ejércitos celestiales (los «dioses de la justicia») que se enfrentarán a las huestes enemigas, conformadas por quienes fueron «rebeldes apartándose de los mandamientos de Dios [para cometer el mal]», y lideradas por Belial, el capitán de los ángeles malos. La doble naturaleza de Melquisedec, real y sacerdotal, han adquirido dimensiones cósmicas. Melquisedec, como rey, se «yergue en la asamblea de Dios (11QM 13.2.10) para juzgar a los pueblos y ejecutar la venganza de los juicios de Dios (11QM 13.2. 13)». Como sumo sacerdote, es quien «expía por todos los hijos de Dios y por los hombres del lote de Melquisedec (11QM 13.2.8)». La importancia de Melquisedec, rey y sacerdote en los cielos es tan relevante en este texto que llegan a predicársele expresiones que le pertenecen solo a Dios como «heredad de Melquisedec» (11QM 13.2.5), el «año de gracia de Melquisedec» (11QM 13.2.9), y los «hombres del lote de Melquisedec»[1].

La comunidad del Qumrán se entendía a sí misma como el resto fiel de Israel que se encontraba en guerra contra las fuerzas de Belial o el Ángel de las tinieblas. Esta guerra se daba en el plano cultual a través del cumplimiento de las normas relativas a la conservación de la pureza. En el plano ético a través, en algunos textos, de la demonización del יצר que había que extirpar, y de los frutos visibles del actuar del Príncipe de la luz (con sus diversos nombres) como la mansedumbre, la paciencia, la compasión, la bondad, la inteligencia, el entendimiento, entre otros. En el plano escatológico o militar, en la preparación para la batalla definitiva, anticipada ya por Dios, cuando Este derrote definitivamente al mal del mundo y de su resto. La transformación definitiva del fiel se manifestará de manera completa cuando Dios

destruya el mal en los últimos tiempos. La comunidad del Qumrán nos indica cuán activa pudieron ser algunas ideas dualistas de carácter moderado en el seno de ciertas sectas judías y como el principio del mal se llegó a identificar con ciertos «deseos» e «inclinaciones» llevando el combate al corazón o mente del hombre. Ya desde muy temprano, por lo menos en el contexto de un dualismo ético, podemos hablar de una internalización de la experiencia religiosa[1].

## 1.3. *Dualismo moderado en el* 1Enoc*: cuando los espíritus del mal van adquiriendo independencia*

El desarrollo del dualismo en el judaísmo del segundo templo no sigue una sola ruta, sino que van convergiendo en él distintas tendencias conformando un cuadro rico en matices. En este sentido el *Libro de los vigilantes* (*1En* 1-36) aporta un tipo de dualismo moderado muy particular y de gran influencia en el futuro. A partir de un mito construido teniendo como base el texto de Gn 6,1-4, esta escuela de pensamiento explicará la existencia del mal a través de la figura de un ángel rebelde a Dios cuyo nombre es Semyasa o Azazel, según la tradición que adoptemos, junto al cual se encuentra una serie de ángeles que le siguen. Afirmará además la existencia de los «espíritus malos» que pululan en la tierra y en los aires produciendo constantemente daño al hombre. Para adentrarnos en este mito comencemos leyendo el texto de Gn 6,1-4 que le sirve de fundamento:

> Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran atractivas, y tomaron por mujeres a las que prefirieron de entre todas ellas. Entonces dijo Yavé: «No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años». Los nefilim (הַנְּפִלִים) aparecieron en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres (וַיָּבֹאוּ בְּנֵי

הָאֱלֹהִים אֶל-בְּנוֹת הָאָדָם) y estas les dieron hijos: estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos[13].

El texto tiene como función principal el diferenciar claramente las esferas celestiales de la humana para que no se trasgredan los límites[14]. A pesar de este mensaje, el texto deja varias preguntas abiertas y sin resolver. De acuerdo con B. R. Doak[15], la primera dificultad del texto en cuestión es la problematización de la multiplicación de los hombres (ויהי כי החל האדם לרב). ¿Por qué tendría que molestar a Dios que los hombres se multiplicaran y les nacieran hijas? ¿No era acaso eso lo que había precisamente encomendado a la primera pareja (Gn 1,28)? Esta aparente contradicción es abordada por el GnR 26, 4-7 que interpreta החל «comenzar» (a multiplicarse) en su acepción de «rebelarse» o «desacralizar». Lo que quiere decir GnR 26 es que la sobreabundancia de población no era sino una forma de rebelión de los hombres en contra de Dios. *1En* estaría de acuerdo con esta tardía interpretación y, a través de dos tradiciones, especifica la naturaleza de esta rebeldía. La primera tradición tiene como líder al ángel Semyasa quien con los suyos desciende de los cielos para tener relaciones sexuales con las mujeres y engendrar hijos quienes fueron los gigantes (*1En* 6,1-7,6). La segunda tradición tiene como protagonista al ángel Azazel quien con los suyos descendió a la tierra para enseñarles a los hombres una importante cantidad de conocimiento prohibido como fabricar espadas, cuchillos, escudos, como embellecerse, hacer y deshacer conjuros, etc. (*1En* 8,1-4). Por lo tanto, estos hijos de Dios (הָאֱלֹהִים בְּנֵי) de Gn 6,2 son ángeles rebeldes liderados por Semyasa, de acuerdo con una tradición, y de Azazel, de acuerdo con la otra, que, leyendo la obra como una unidad, no solo se unieron con las mujeres, sino que también transmitieron conocimiento prohibido. El *1En* es suficientemente específico respecto a los nombres y enseñanzas impartidas por cada uno de estos ángeles. Así,

> Amezarak adiestró a los encantadores y a los que arrancan raíces; Armaros, cómo anular los encantamientos; Baraquiel, a los astrólogos; Kokabiel, los signos; Tamiel enseñó astrología; Asradel, el ciclo lunar (*1En* 8,3[1]).

La desobediencia de estos ángeles realmente molestó a Dios, quien declaró una sentencia inapelable. Tal como Él mismo se lo dice a Azazel:

> No alcanzarás reposo ni misericordia ni intercesión por la iniquidad que has enseñado y por los actos de blasfemia, violencia y pecado que has mostrado a los hombres (*1En* 13,2b[1]).

Pero la historia no termina aquí. El resultado de la unión entre los ángeles (hijos de Dios) y las mujeres, de acuerdo con el *1En*, serán los nefilim (הַנְּפִלִים) que, al igual que los LXX (γίγαντες), entendió que eran «gigantes»[16]. Estos son el producto de un acto incestuoso entre el principio espiritual [los ángeles], y el carnal-sanguíneo [las mujeres]. Los gigantes son el resultado de la violación del orden cósmico que separa estrictamente la realidad terrena de la celestial y, como tales, no pertenecen ni a lo carnal ni a lo espiritual. Esto explica la devastación que producen entre los hombres. Así, por ejemplo, leemos en *1En* 7,3-6:

> [Los gigantes] consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a estos alimentarlos. Entonces los gigantes se volvieron contra ellos y se comían a los hombres. Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre[1].

La respuesta de Dios se manifestará a través del diluvio entendido como un castigo contra los hombres por haber consentido con los ángeles y engendrados gigantes. A través del diluvio va a perecer toda la tierra y todo cuanto hay en ella (*1En* 10,1-3). Además, Dios castigará a Azazel atándolo y arrojándolo a las tinieblas en el desierto de Dudael

donde permanecerá eternamente cubierto de rocas para que no vea la luz hasta el día del juicio final (*1En* 10,4-8). Además, destruirá, de acuerdo con una tradición, a los gigantes, azuzándolos unos contra otros, para que ellos mismos se aniquilen (*1En* 10,11-14). Ante la inminencia del diluvio, sin embargo, Dios permite a Noé construir un arca y sobrevivir al desastre. A consecuencia del diluvio, y de acuerdo con la segunda tradición, los gigantes van a desaparecer de la faz de la tierra, sin embargo, una parte de ellos, la espiritual, va a sobrevivir dando origen a los malos espíritus. Esto se explica de la siguiente manera:

> Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus [ángeles] y de la carne [mujeres] serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada. Malos espíritus han salido de su carne, porque de arriba fueron creados y de santos vigilantes fue su principio y su primer fundamento. Mal espíritu será sobre la tierra, y malos espíritus serán llamados
>
> (*1En* 15,8-9[1]).

La explicación, por lo tanto, de la existencia de los malos espíritus es la siguiente. Los gigantes, como ya sabemos, eran una mixtura espiritual y carnal. Con el diluvio la parte carnal pereció, pero la espiritual (tal y como sus progenitores, los ángeles vigilantes) sobrevivió para seguir haciendo el mal en la tierra hasta su destrucción futura de manera definitiva en el juicio final (*1En* 16,1). Hasta entonces, sin embargo, el hombre ha de ser paciente porque los malos espíritus seguirán oprimiéndolo: «Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron» (*1En* 15,12[1]).

Ahora bien, el punto está en que nada nos dice el *Libro de los vigilantes* sobre la manera que los espíritus malos se alzan contra los hombres. ¿Se trata de producir enfermedades o posesiones demoniacas? ¿O puede también tratarse de influir en los corazones a través de «tentaciones» o

«deseos inadecuados»? El libro no es explícito al respecto[17]. Es importante llamar la atención, en todo caso, que los predecesores de los espíritus malos, esto es, los ángeles rebeldes se aparecieron a las mujeres y las sedujeron. En otras palabras, actuaron como una fuerza maligna externa, la lujuria, que influyó de manera definitiva sobre la libre voluntad de las mujeres[1].

Así, entonces, el *Libro de los vigilantes* (*1En* 1-36) nos provee de otro interesante tipo de dualismo moderado. Ya no se trata del Príncipe de la luz (o Miguel o Melquisedec) enfrentado al Príncipe de las tinieblas en una guerra de carácter cosmológico que arrastra a los hombres y los hacen participar desde sus corazones de este destino hasta el desenlace a favor de Dios. Ahora se trata del ángel Azazel o Semyasa y los suyos que se han rebelado contra Dios uniéndose a las mujeres, transmitiendo conocimiento prohibido para después ser castigados, encadenados y aprisionados en las tinieblas. Los ángeles rebeldes aparecen como la encarnación de la lujuria y del conocimiento prohibido, influyendo de manera decisiva en las decisiones de los hombres y mujeres. Más importante aún, se trata de un dualismo que, después del diluvio, tiene por un lado a Dios, y por el otro a una multitud de malos espíritus, independientes unos de otros, que no son otra cosa sino los espíritus de los gigantes que se han liberado de la carne una vez que han perecido. Al proceder de la descomposición de los gigantes, los espíritus malignos son descendientes vástagos de los ángeles rebeldes. La literatura del Qumrán también los reconoce así al describirlos como «espíritus de los bastardos» en 4Q510 1.5 en una lista de fuerzas malignas. En 1Q11 5.6, por otra parte, se habla del demonio que visita a los hombres durante la noche llamándole «descendiente de Adán y descendiente de los santos»[1].

Este particular dualismo comparte el mismo final que la mayoría de los casos de nuestro estudio: el día del juicio, cuando Dios descienda a favorecer la tierra (*1En* 25,3), juzgará, premiará y castigará a los hombres de acuerdo con sus actos. En la intervención definitiva de Dios, al final de la historia, los espíritus serán destruidos, y el hombre de nuevo será libre (*1En* 14,6-7). Se afirma, así, la supremacía de Dios sobre todos los seres en la tierra y la transformación definitiva del creyente cuando el mal sea destruido. Y es que finalmente Dios es la fuente de todos los seres, sea que se hayan rebelado o no[1].

## 1.4. *Dualismo moderado en el libro de los* Jubileos*: cuando los malos espíritus influyen en las decisiones del hombre*

En el complejo mundo del dualismo moderado del judaísmo del segundo templo el libro de los *Jub* ocupa un lugar especial. En algún sentido *Jub* toma algunos elementos del dualismo moderado del *Libro de los vigilantes* o del Qumrán corrigiéndolos o llevándolos aún más lejos. Si bien el autor de *Jub* conoce el *Libro de los vigilantes,* o bebe de una fuente común, se diferencia en el sentido de que no considera el mito de los ángeles rebeldes o vigilantes como explicación del origen del mal, sino más bien como ejemplo de la maldad que ya existía en este mundo y de cómo será castigada por Dios. En ese sentido, de acuerdo con *Jub*, los ángeles que descendieron a la tierra y tuvieron relaciones con las mujeres, engendrando a los gigantes, no eran rebeldes. Por el contrario, habían bajado a la tierra siguiendo las instrucciones de Dios (*Jub* 5,6). Lo mismo se dice en *Jub* 4,15 cuando se señala que durante la vida de Jared los ángeles del Señor, llamados también «vigilantes», habían descendido a la tierra para enseñarles a los hombres y para hacer lo que es justo en la tierra[18]. Esto no resta que una vez en la tierra se hayan

maleado y hayan tomado como esposas a las más hermosas mujeres engendrando gigantes y haciendo cundir la iniquidad (*Jub* 5,1-2).

Ahora bien, la maldad existente en la tierra no se entiende como un ente en igualdad de condiciones con Dios. En efecto, el autor de *Jub* considera a Satanás (o Mastema o Beliar) como una figura análoga al fiscal en la corte celestial al modo del libro de Job (1,6)[19]. Esta idea de Satanás como fiscal en la corte celestial bebe de fuentes judías tradicionales como Nm 22,22; 2 Sm 24; 1 Cr 21; Jue 9,22-23. Al presentar a Dios como un Juez justo e imparcial, y más aún a Mastema como su fiscal, el autor de *Jub* está enfatizando el poder absoluto de la divinidad. Cualquier tipo de dualismo será, como siempre, moderado. Aun así, Mastema, como fiscal, tiene su propia agenda en contra del hombre «pues dignos son de destrucción y ruina [...] ya que es grande su maldad». En ese sentido, Mastema necesitará de los espíritus malos precisamente porque la cantidad de la maldad es mucha y él no puede solo con ella. Así la función de los malos espíritus sería destruir y engañar al hombre, mientras que Mastema sería el encargado de llevarlos a juicio delante de Dios y aplicarles un castigo (*Jub* 10,8)[20]. Un ejemplo de este rol de Mastema lo encontramos en *Jub* 17,15-16 donde este personaje se presenta delante de Dios para cuestionar la supuesta fidelidad de Abraham. Le dice: «Abrahán ama a su hijo Isaac y le prefiere a todo. Dile que lo ofrezca en holocausto sobre el altar y verás si cumple esta orden. Entonces sabrás si es fiel en todo tipo de pruebas» (*Jub* 17,16). Dios accede y procede a pedirle a Abraham que sacrifique a su hijo, luego de lo cual la fidelidad de Abraham quedó probada y Mastema quedó avergonzado (*Jub* 18,8-2). Como vemos, esta corte celestial precedida por Dios asegura un juicio imparcial al hombre puesto que [Dios]

> juzgará a cada uno según su conducta. No es Él aceptador de personas ni ansioso de regalos: si falla, ejecuta la sentencia a cualquiera. Aunque le ofrezcan cuanto hay en la

> tierra, no aceptará cohecho, ni hará acepción de personas, ni recibirá nada de su mano, pues es justo juez (*Jub* 5,15-16[1]).

El autor de los *Jub* comparte la idea del *Libro de los vigilantes* respecto a la existencia de los demonios, principalmente el entenderlos como entes independientes. Lo distintivo, sin embargo, es que, y de acuerdo con N. Ellis[21], en *Jub* no hay lugar a dudas de que la acción de los espíritus malos se desarrolla en la interioridad del ser humano que es prácticamente incapaz de resistirlos. Por ejemplo, después del diluvio, Noé «comenzó a dar a los hijos de sus hijos normas y mandamientos y toda la legislación que conocía, exhortando a sus hijos a hacer justicia, cubrir las vergüenzas de su carne, bendecir a su Creador, honrar padre y madre, amarse unos a otros y preservarse de fornicación, impureza y toda iniquidad» (*Jub* 7,20-21). A pesar de estas recomendaciones, en *Jub* 7,27, Noé percibe como los demonios ya han comenzado a seducir a los suyos, lo que se confirma, en *Jub* 10,1-11, cuando los nietos del patriarca enloquecieron y se perdieron. La conducta de los hijos y nietos de Noé es el resultado de la fuerte influencia que sobre ellos ejercieron los malos espíritus. Esto se explicita aún más después de la muerte de Noé cuando se menciona que sus hijos

> se fabricaron estatuas de fundición, y adoraba cada uno a sus ídolos metálicos. Comenzaron a hacer esculturas e imágenes impuras, y los malos espíritus los ayudaban induciéndoles a cometer pecado e impureza. El príncipe Mastema se esforzaba en hacer todo esto y enviaba a los otros espíritus que habían sido puestos bajo su mano para cometer toda clase de extravío, pecado e iniquidad: destruir, arruinar y derramar sangre sobre la tierra (*Jub* 11,4-5[1]).

La acción perversa de los malos espíritus se aprecia en la oración de súplica de Noé. Retrocedamos un poco en la historia para escucharla:

> Dios de los espíritus que están en toda carne, que tuviste misericordia de mí, me salvaste con mis hijos de las aguas del diluvio [...]. Grande es tu compasión por mí, y magnífica tu misericordia sobre mi persona; elévese tu compasión sobre tus hijos, no tengan potestad sobre ellos los malos espíritus, para que no los extirpen de la tierra [...]. A estos espíritus que están ahora en vida enciérralos también y sujétalos en lugar de suplicio; no destruyan a los hijos de tu siervo, Dios mío, pues son perversos y para destruir
>
> fueron creados (*Jub* 10,3-6[1]).

Esta oración recibe la respuesta de Dios quien decide apresar a todos los espíritus malos. Entonces, como hemos visto más arriba, Mastema, el Príncipe de los espíritus o conocido también como Satanás (*Jub* 10,8-11), le pide a Dios que deje algunos de estos espíritus bajo sus órdenes porque de no ser así no podrá ejercer su rol de fiscal en contra los hijos de los hombres, quienes son dignos de destrucción y ruina, ya que es grande su maldad (*Jub* 10,8-11). Dios accede, y le deja a Mastema un diez por ciento de los espíritus malos, el restó bajaría al lugar de los tormentos (*Jub* 10,9[1])[22].

El desarrollo en el dualismo ético de *Jub* es remarcable. Va un paso más allá que el pensamiento analizado en el *Libro de los Vigilantes* y el Qumrán. Los malos espíritus son múltiples entidades que actúan independientes unas de otras, pero siempre al mando de Beliar. Es verdad que este último está sujeto a obediencia de Dios, pero no por esto deja de ser su antagonista en este dualismo moderado. Es tal la impotencia del hombre frente a los engaños de los malos espíritus que no le queda más remedio, o antídoto, que la oración de súplica para que Dios lo libere. El ejemplo de Noé visto más arriba está lejos de ser el único. En el inicio de la obra, en *Jub* 1,19-23 encontramos otra oración de súplica, esta vez de Moisés, quien le pide a Dios crear a Israel un espíritu recto o corazón puro:

> Señor y Dios mío, no dejes a tu pueblo y heredad seguir el extravío de sus corazones [...] Álcese, Señor, tu misericordia sobre tu pueblo, y créales un espíritu recto; no los rija el

> espíritu de Beliar, para acusarlos luego ante ti, apartándolos de todo sendero justo de modo que perezcan ante tu faz. Ellos son tu pueblo y heredad que has librado con tu gran poder de manos de los egipcios. Créales un corazón puro y un espíritu santo, para que no tropiecen en sus pecados desde ahora por siempre[1].

Otro ejemplo interesante sobre la oración de súplica se da en el caso de Abraham en el contexto del dominio de los demonios sobre el corazón de la persona. Fijémonos que aquí los malos espíritus ejercen su poder no sobre el corazón del hombre sino sobre su יצר («inclinación», «pensamiento», «decisión»). Así יצר es un término neutral pero que puede ser manipulado por los malos espíritus. Abraham suplica de la siguiente manera:

> Dios mío, Dios Altísimo, solo tú eres Dios para mí. Tú has creado todo, y obra de tus manos es cuanto existe. Yo te he elegido a ti como mi divinidad. Sálvame de los malos espíritus que dominan el pensamiento (יצר) del corazón de los hombres; no me descarríen de ti, Dios mío, y haz que mi descendencia y yo no erremos nunca desde ahora por siempre (*Jub* 12,19-20[1]).

En términos generales, podemos decir que la visión del autor de *Jub* pasa por salvar la omnipotencia de Dios. A fin de cuentas, Él es quien va a juzgar con imparcialidad a todos los hombres y es Él quien puede decidir cuántos espíritus malos pueden actuar bajo las órdenes de su fiscal Mastema o Beliar. En todo caso, los malos espíritus atacarán el יצר (así, sin adjetivo calificativo) del ser humano. Es una experiencia eminentemente interior. A pesar de la aparente indefensión del hombre, este tiene en su defensa la oración de súplica a Dios, como se ejemplifica, entre otros casos, con Noé, Abraham y Moisés[23][1].

Siendo Dios el principio de todas las cosas, y que en ese sentido Mastema o Satán están subordinados a Él, no es de extrañar que de

acuerdo con *Jub* durante las bendiciones mesiánicas el orden será restituido, el mal aniquilado y el creyente transformado a través de un corazón indiviso:

> En esos días, los niños comenzarán a examinar las leyes y a estudiar los mandamientos, volviendo al camino de la justicia. Irán multiplicándose y creciendo las vidas de esos hombres, generación tras generación y día tras día, hasta que se acerquen sus vidas a los mil años y a muchos años de muchos días. No habrá anciano ni quien se canse de vivir, pues todos serán niños e infantes; pasarán todos sus días en salud y gozo, y vivirán sin que haya ningún demonio ni ningún mal destructor, pues todos sus días serán de bendición y salud. Entonces curará el Señor a sus siervos, que se alzarán y verán gran paz. Se dispersarán sus enemigos, y los justos verán y darán gracias, regocijándose por los siglos
>
> de los siglos viendo en el enemigo todo su castigo y maldición (*Jub* 23,26-30[1]).

## 1.5. *Dualismo moderado en el* 2Enoc: *la visión judía tradicional en el contexto de un dualismo cosmológico fuerte*

El dualismo moderado en el caso del *2En* es tan original que suele confundir a los estudiosos de este apócrifo eslavo. Su originalidad radica en que, a pesar de presentar dos principios antagónicos, Adoil y Archas, o Dios y Satanael, las decisiones del hombre radican solamente en él, sin

interferencia alguna de malos espíritus[1].

Comencemos estudiando el dualismo moderado de carácter cosmológico presente en este apócrifo del siglo I. Dos enigmáticas figuras se presentan de manera contrapuesta: la primera es Adoil (o «luz de la creación»), la segunda, Archas (o «espíritu de la creación» u «obscuridad de las cosas bajas»). Ambas aportan la «materia prima» a partir de la cual Dios crea el cosmos. En este texto encontramos que Dios no encuentra reposo hasta que no se decide a «poner fundamento

y crear la naturaleza visible» (*2En* 11,6). A continuación, el mismo Dios relata:

> di órdenes a las alturas para que descendiera de lo invisible un ser visible. Y descendió Adoil, grande en extremo, y al mirarle (vi) que tenía en su vientre una gran luz. Y le dije: «Ábrete Adoil y que se haga visible lo que está naciendo de ti». Al abrirse salió una gran luz (свѣт прѣвеликъ) y yo me encontré en medio de ella. Y cuando parecía que iba siendo llevada la luz, salió de ella el gran eón, mostrando todas las cosas que yo había pensado crear. Y vi que (esto) era bueno[1].

Adoil es la luz a partir de la cual Dios no solo crea el cosmos, sino que es la base sobre la cual Dios pone su trono para sentarse sobre él. A continuación, Dios ordena a Adoil: «Sube por encima de mi trono, condénsate y sé el fundamento de las cosas de lo alto». De este modo no existe cosa alguna por encima de la luz (*2En* 11,13-15). La gran luz que emerge del vientre de Adoil, y que hace visible lo que estaba naciendo de él, parece hacerse eco de antiguas tradiciones que hablaban de una luz primordial presente antes de la creación[24]. Esta sería la misma «luz sin sombras» que inundaba el paraíso y que le permitía a Adán ver las realidades etéreas, en este caso, el cielo abierto ante él y los ángeles cantando la canción de la victoria y la radiante luz (*2En* 11,72[1]).

En el *2En*, Adoil es la fuerza generadora de la creación al modo de un demiurgo[25]. Adoil pertenece a las «cosas invisibles» que existían antes de la creación, la que, sin embargo, desciende de manera visible siguiendo las órdenes de Dios. Como si fuese un demiurgo, o «mano derecha» de Dios, de él emerge un «gran eón mostrando todas las cosas que [Dios] había pensado crear» (*2En* 11,12). En ese sentido, R. H. Charles[26] ha propuesto como etimología del nombre Adoil el hebreo «יד אל» que significaría «mano de Dios». J. Fossum, a su vez, señala que «era una doctrina del judaísmo que Dios haya creado al mundo y al hombre

con sus propias manos, llegando la Mano de Dios a hipostasiarse»[27]. Por otra parte, las cualidades antropomórficas de Adoil son complementadas con la referencia que el texto hace de su vientre (*2En* 11,9). Como una madre, Adoil cuida el cosmos preexistente en su vientre para luego dar a luz y desintegrarse a sí mismo. Como sea, al final de los tiempos, cuando se acaben todas las cosas visibles e invisibles (*2En* 17,4), entonces «no habrá para [los justos] trabajo, ni enfermedad, ni tribulación, ni ansiedad por lo inevitable, ni violencia, ni noche, ni tinieblas, sino que una gran luz estará con ellos» (*2Enoc* 17,7[1]).

En contraposición de Adoil encontramos la figura de Archas (o «espíritu de la creación» u «obscuridad de las cosas bajas») quien también se presenta como una figura preexistente. En el texto se nos dice que Dios de nuevo se inclinó y echó un vistazo desde su trono y dio por segunda vez una voz en las regiones inferiores diciendo: «Que salga de lo invisible una cosa invisible y consistente». Y salió Archas, duro, pesado y de un color rojo intenso. Cuando este, siguiendo las órdenes de Dios, se abrió para que se viera lo que estaba naciendo desde él, el resultado fue un eón tenebroso, extremadamente grande, que llevaba en sí la creación de todas las regiones inferiores. Esto le complació a Dios quien le dijo a Archas: «Baja ahora a la región inferior y solidifícate». Y así, Archas quedó convertido en el fundamento de las cosas inferiores, de tal modo que debajo de las tinieblas no existe ninguna otra cosa (*2En* 11,15-18[1]).

Tanto Adoil como Archas pertenecen al orden de las «cosas invisibles», ambos responden obedientes a la llamada de Dios, siguen las órdenes divinas y se abren a sí mismos para ser visible la creación de

Dios. Como si se tratase de un espejo, Adoil y Archas se reflejan personificando la luz y las tinieblas preexistentes[1].

La relación entre Archas y Satanael no es del todo clara. *2En* da por conocido el mito de los ángeles caídos del *1En* al señalar que

> el diablo es un demonio de las regiones inferiores, pues al huir del cielo quedó convertido en Satanás, después de haberse llamado Satanael. Por ello se desplazó de los ángeles sin cambiar su naturaleza, sino (solo) su pensamiento (мысль) —de la misma manera que la inteligencia es común a justos y pecadores (праведны и грѣшны)— y cayó en la cuenta de su propia condenación y del pecado que había cometido anteriormente (*2En* 11,74[1]).

Otra referencia al mito de los ángeles caídos se encuentra en *2En* 7,4-9 en relación con los *gregori* (григорїи), esto es, los ángeles que apostataron del Señor juntamente con su caudillo Satanael[1].

> Estos son los que, desde el trono del Señor, descendieron a la tierra, al lugar llamado Hermón, y rompieron la promesa en la cima del monte Hermón, mancillando la tierra con sus fechorías. Las hijas de los hombres cometen muchas abominaciones en todas las épocas de este siglo, conculcando la ley, mezclándose (con ellos) y engendrando a los grandes gigantes, los monstruos y la gran iniquidad (*2En* 7,7-8[1]).

Dos cosas llaman la atención de esta versión del mito en el *2En*. La primera, la ausencia de la mención de los espíritus malos como consecuencia de la eliminación de los gigantes por el diluvio. La segunda, es que, si bien los *gregori* se encuentran tristes, con sus rostros compungidos y la boca taciturna (*2En* 7,4), debido a que fueron condenados por Dios a un gran juicio (*2En* 7,9), basta una exhortación de Enoc para que se alienaran en cuatro formaciones para cantar al

unísono alabanzas a Dios al toque de cuatro trompetas (*2En* 7,13). No puede ser de otra manera por cuanto Dios mismo reconoce que «todas las milicias y todas las potestades las he creado yo, y no hay nadie que se me oponga o que no me obedezca, pues todos acatan mi monarquía y se rinden a mi poder absoluto» (*2En* 11,90[1]).

Ahora bien, la ausencia de los espíritus malos en la obra no es impedimento para que vislumbremos un particular dualismo ético. Y es que la creación, resultado de la luz y las tinieblas, se manifiesta también en el corazón de los hombres. Así dice Dios en relación con la creación de Adán: «Le doté de libre albedrío [voluntad] (**волѧ его**) y le mostré dos caminos, la luz y las tinieblas. Entonces le dije: "mira, esto es bueno para ti y aquello malo"» (*2En* 11,65). En definitiva, es el hombre quien opta libremente por una u otra opción. Este libre albedrío se expresa, entre varios ejemplos del texto, entre aquellos que están

> dispuestos a soportar toda clase de calamidades en su vida y mortifiquen sus almas y cierren sus ojos a la injusticia y hagan un juicio equitativo, dando pan al hambriento, vistiendo al desnudo, levantando a los caídos y ayudando a los caídos y ayudando a los huérfanos y ofendidos(*2En* 5,9)

y

> aquellos que no veneran a Dios y cometen perversidades en la tierra, tales como embrujos, conjuros, encantamientos por malos espíritus; a los que se ufanan de sus propias fechorías; a los que asaltan a los hombres a escondidas, oprimiendo a los pobres y sustrayéndoles sus pertenencias; a los que se enriquecen a sí mismos a costa de aquellos a quienes humillan; a los que teniendo la posibilidad de saciar a los hambrientos, los matan de hambre; a los que pudiendo vestir al desnudo, lo despojan en su misma desnudez y finalmente, a los que lejos de reconocer a su Creador, adoran a dioses fatuos y sin alma
>
> (*2En* 5,13[1]).

El ideal humano en la obra, al igual que en el *Testamento de los doce patriarcas,* está dado por el corazón que no es doblez, sino puro y

unificado. Lo que Dios «exige es un corazón puro» y en vista de ello pone a prueba el corazón del hombre (*2En* 13,56). Este corazón puro no es doblez, por ello no jura ni por el cielo ni por la tierra,

> ni por otra criatura hecha por Dios pues, el Señor ha dicho: «En mí no hay juramento ni injusticia, sino verdad»; y si en los hombres no hay verdad, que juren por la palabra «sí, sí» o «no, no» (*2En* 13,76[1]).

En ese sentido, «Bienaventurado el hombre que abre su boca a la alabanza y ensalza al Señor de todo su corazón (сдрца)» (*2En* 13,90), en contraposición con «el que abre su corazón al ultraje y ultraja al pobre y calumnia al prójimo (*2En* 13,91[1]).

La unidad del corazón del primero se manifiesta, además, en el hecho «que considera toda obra del Señor como creada por Dios y la engrandece pues las obras del Señor son rectas, mientras que las obras del hombre unas son buenas y otras son malas» (*2En* 13,43-44). Dios llama a guardar el corazón de toda acción injusta que repugna al Señor (*2En* 15,19). Todo corazón orgulloso es abominación para el Señor (*2En* 15,31). No debemos olvidar que los malos pensamientos —vanos como son— se encuentran en el corazón del hombre, pero no pueden escapar al escrutinio de Dios (*2En* 13,108[1]).

Las consecuencias en el actuar de este corazón dividido entre la luz y las tinieblas se manifestará de manera dualista al final de los tiempos en lugares que reflejan estas cualidades cosmológicas al extremo. Así, para los segundos está reservado

> un lugar donde se dan cita toda clase de tormentos: tiniebla impenetrable y niebla opaca sin un rayo de luz, un fuego oscuro que se inflama continuamente y un torrente de fuego que cruza por doquier, fuego por una parte y hielo por otra, quemando y helando (a la vez).

> Las cárceles son de espanto, y sus guardianes —brutales e implacables— llevan armas crueles y torturan sin compasión (*2En* 5,10-11[1]).

En cambio, los justos, aquellos de corazón indiviso, que hayan escapado al Juicio del Señor al final de los tiempos «se reunirán en el gran eón» que resurgirá para ellos[1].

> No habrá para ellos trabajo, ni enfermedad, ni tribulación, ni ansiedad por lo inevitable, ni violencia, ni noche, ni tinieblas, sino que una gran luz estará con ellos: una gran muralla indestructible y un paraíso inmenso e incorruptible (*2En* 17,6-8[1]).

## 1.6. *Dualismo moderado en «El testamento de los doce patriarcas»: el combate contra los espíritus del mal y el corazón indiviso*

*El testamento de los doce patriarcas*[28] es un apócrifo judío con interpolaciones cristianas donde cada uno de los doce hijos de Jacob dirige unas últimas palabras a sus hijos en el lecho de muerte[29]. En la mayoría de los testamentos el protagonista comienza recordando momentos claves de su vida aprovechando para hacer una reflexión sobre los vicios y virtudes que están presentes en el ser humano y terminar, en muchos de los casos, con una profecía sobre los acontecimientos futuros. La cosmología subyacente está dominada por la batalla entre Dios y Belial o entre el Príncipe de la luz y el Príncipe de las tinieblas que combaten por el corazón del hombre. En este contexto encontramos un claro dualismo moderado principalmente de carácter ético donde la opción del hombre se plantea entre el tener «una doble faz» o la «simplicidad del corazón o el tener una sola mente». El

concepto griego para expresar esta última condición es ἁπλότης que ocurre 15 veces en la obra y que implica una rectitud moral de espíritu y cuerpo[30]. Un ejemplo de ello sería Benjamín quien de acuerdo con *TestBen* 3,2 percibe todo correctamente (πάντα βλέπει ορθώς) y que por lo tanto actúa virtuosamente. Sería muy simplicista definir, por el contrario, la «doble faz» como completamente mala. Se trataría más bien de una mente inestable y perturbada que actúa de manera contradictoria siguiendo los espíritus buenos y malos[31]. En términos generales este dualismo implica la existencia de fuerzas externas que influyen en las opciones personales de cada persona. Esta idea se expresa, por ejemplo, en el *TestJud* quien señala:

> Entiendan, hijos míos, que dos espíritus esperan una oportunidad con la humanidad: el espíritu de verdad y el espíritu de error. En medio está la conciencia de la mente que se inclinará a voluntad por uno u otro (*TestJud* 20,1-2).

En el mismo sentido, el *TestAs* señala que hay dos caminos (δύο ὁδοὺς) que Dios ha señalado para el hombre, dos inclinaciones (δύο διαβούλια) y dos tipos de acciones, dos rumbos, dos finales (δύο τέλη):

> Los dos caminos son el bien y el mal; en cuanto a ellos hay dos disposiciones dentro de nuestros pechos que eligen (o disciernen) entre ellas (δύο διαβούλια ἐν στέρνοις ἡμῶν διακρίνοντα) (*TestAs* 1,5).

Como vemos el dualismo, si bien tiene un carácter cosmológico, ya no es tan dramático como en la literatura del Qumrán donde se enfrentan el Príncipe de la luz (o Miguel, o Melquisedec) con el Príncipe de la tinieblas en una batalla final. En todo caso, en ambos casos se puede hablar ya de la internalización de la experiencia religiosa de carácter ético. En este sentido el *Testamento de los doce patriarcas* parece encontrarse a medio camino hacia el dualismo moderado minoritario

entre el יצר הרע y el יצר התוב que caracterizará al Talmud. Ahora, si bien la obra habla en términos generales de δβο διαβούλια que influyen en la persona, en definitiva quien elige el camino a seguir es el mismo sujeto a través de su διαβούιον individual[1].

El espíritu del error o Belial se manifiesta de distintas maneras, o a través de distintos espíritus que le obedecen. Así tenemos a Rubén que acusa que Belial (al modo de CD, 1QS y 1QM) ha designado siete espíritus para actuar en contra de la humanidad, especialmente en su juventud (*TestRub* 2,2). Estos espíritus serían el de la promiscuidad (que se encuentra en la naturaleza y los sentidos), el de la insaciabilidad (que se encuentra en el estómago), el del conflicto (que se encuentra en el hígado), el de la adulación y el engaño, el de la arrogancia, el de la mentira y el de la injusticia (*TestRub* 3, 2-7[1]).

En esta lista, Rubén es especialmente cuidadoso al advertir sobre el espíritu de la lujuria que se sirve especialmente de las mujeres:

> Porque las mujeres son malas, hijos míos, y debido a su falta de autoridad o poder sobre el hombre, planean a modo de traición cómo atraerlos a sí mismas por medio de su apariencia. Y a quienes no pueden encantar por su apariencia, conquistan por una estratagema. En efecto, el ángel del Señor me dijo y me instruyó que las mujeres son más fáciles de vencer por el espíritu de promiscuidad que los hombres (*TestRub* 5,1-4[1]).

En ese sentido el patriarca Judá declara:

> El hombre promiscuo no se da cuenta cuando ha sido lastimado y desvergonzado, cuando ha sido deshonrado. Incluso para alguien que es rey, si es promiscuo, es despojado de su reinado, ya que ha sido esclavizado por impulsos sexuales, tal como yo lo experimenté (*TestJud* 15,1-3[1]).

El mismo Judá advierte sobre los peligros del vino, de la belleza de la mujer cananea Batshua, y de la riqueza del padre de esta, que lo llevaron a fornicar y casarse con esta mujer en contra de los deseos de su propio padre que no quería que sus hijos se unieran a mujeres cananeas (*TestJud* 11,1-2; 13,3-7). Y es que el vino inclina a la persona hacia el «espíritu del error» (*TestJud* 14, 2-3.8), lo mismo que el amor a la riqueza es un «seguro camino hacia la idolatría» y hacia la no compasión con el hermano (*TestJud* 17,1-3; 18,1-19,4[1]).

Pero la fornicación está lejos de ser el más peligroso de los espíritus que confunden a los hombres. La propia experiencia de otro patriarca, Simeón, le ha ensañado que el principal de los espíritus malos que actúan contra el hombre es la envidia. Y es que él envidiaba a José por ser el hijo amado de su padre Jacob (*TestSim* 2,6) hasta tal punto que el Príncipe del error encegueció su mente de modo que ya no le consideraba su hermano ni respetaba a su padre (*TestSim* 2,6-7). La envidia subvierte todo pensamiento racional llevando a la persona que la padece al enojo, al conflicto interno, y finalmente a los actos de violencia (*TestSim* 4,8-9). En este sentido Simeón comparte la siguiente máxima: «Cuando el que es envidiado florece, el envidioso languidece» (*TestSim* 3,3). De manera análoga Isacar advierte a los suyos en contra de los «espíritus del error» que atentan contra la «unidad de la mente» como expresión de la integridad (*TestIs* 4,3) y que se manifiestan a través de la envidia, la codicia, los celos, la ansiedad. También les aconseja sobre las distracciones que acarrean las mujeres bellas y de la maldad en general (*TestIs* 4,1-6). En el caso de Dan la pasión que más le dañó fueron los deseos malignos que tuvo en relación con José, por ser el hijo favorito de Jacob. Estos deseos malignos derivaron en odio. Dan califica a estos sentimientos como el «espíritu de los celos y del ser presuntuoso», el «espíritu del enojo, uno de los espíritus de Beliar» (*TestDan* 1, 5-8). En el caso de Gad fue el «espíritu del odio» quien lo llevó por el mal camino. El odio distorsiona la percepción humana al

hacer que pequeñas cosas aparezcan como grandes e importantes, confunde a la persona haciendo que la obscuridad se vea como luz, en definitiva, el odio es como una dulzura amarga (*TestGad*5,1) que puede matar a las personas en vida (*TestGad* 4,6[1]).

El seguir los impulsos de estos espíritus de la mentira hace que la persona pierda la unidad del corazón. Esto lo expresa bien Isacar cuando dice que uno rechaza la «unidad personal» cuando le declara la fidelidad a uno de los «impulsos malignos» (*TestIs* 6,1-2). La misma idea la encontramos más desarrollada en Aser cuando señala:

> Mis niños, no seáis como aquellos de dos rostros (διπρόσωποι), uno bueno, el otro malo, sino apegaos solamente al bueno, porque Dios descansa en este y los hombres lo desean. Por el contrario, huid de la maldad, destruid [la inclinación al mal] a través de las obras buenas; porque aquellos que tienen una doble faz no sirven a Dios, sino que a sus propios deseos y de tal forma pueden servir a Beliar y a los hombres como ellos mismos (*TestAs* 3, 1-2[1]).

Los espíritus malos actúan sobre los sentidos de la persona haciendo que se incline al mal. Esta idea está bien expresada en el *TestDan* cuando este expresa:

> Mi corazón estaba contento con la idea de matar a José [...] porque el espíritu de la envidia y la arrogancia me decían: «Tú también eres su hijo [de Jacob]». Y uno de los espíritus de Belial me despertó diciéndome: «Toma la espada y mata a José, entonces por su muerte tu Padre te amará», y fue el espíritu de la envidia el que me incitaba a matar a José (*TestDan* 1,5-8[1]).

Como todo modelo dualista, al «espíritu del error» se le opone el de la virtud, que muchas veces, es representado por José. Así, por ejemplo, si José sobresalió en virtud (y en contra de la lujuria) fue porque evitó a las mujeres y mantuvo su mente pura de todo pensamiento conducente

a la fornicación (*TestRub* 4,8). En el *Testamento de José* vemos que el protagonista resiste las tentaciones que representa el constante acoso de Potifar a través de la oración constante, el ayuno, y dando una porción de su comida a los pobres (*TestJos* 3,4.6; 4,3.8; 8,1; 10,1-2). En este sentido, el patriarca concluye:

> cuán grandes son las cosas que se realizan a través de la paciencia y el ayuno. Ustedes también, si se esfuerzan por el ejercitar el autocontrol, la paciencia pura, y la oración con el ayuno de un corazón humilde, el Señor habitará entre Ustedes porque Él ama el autocontrol (*TestJos* 10,2[1]).

José es también modelo en relación con la batalla contra el espíritu de la envidia, y es que, como dirá Simeón,

> este era un buen hombre, uno que tenía dentro de él el espíritu de Dios, y estando lleno de compasión y misericordia, no tenía mala voluntad en contra mía, sino que me amó tanto como a mis hermanos (*TestSim* 4,4[1]).

Además del modelo de José es común escuchar principios éticos generales como encarnación del actuar correcto del hombre. Así, Gad aconseja «amar a cada uno de tus hermanos con tu corazón, y amarse unos a otros en hechos, palabras y pensamientos» (*TestGad* 6,1). Más aún, «la persona que es pobre pero libre de envidia, que es agradecido del Señor por todo, es más rico que todos porque no ama las cosas tontas que representan una tentación para todos» (*TestGad* 7,6). Benjamín señala que, si temes al Señor y amas a tu prójimo, incluso «si los espíritus de Beliar tratan de enloquecerte con todo tipo de opresiones malvadas, ellos no te dominarán, no más de lo que pudieron dominar a José, mi hermano» (*TestBen* 3,3). La mente de la persona buena «no habla con dos lenguas: alabanzas y maldiciones, abusar y honrar, calma y enojo, hipocresía y verdad, pobreza y riqueza, sino que tiene una sola disposición, incontaminada y pura, en todo el hombre» (*TestBen* 6,5-6).

De manera similar, Isacar recomienda un «corazón austero», que no desea el oro, los vestidos lujosos, ni los alimentos sofisticados, que no engaña a su vecino, que percibe todas las cosas con la rectitud del corazón (*TestIs* 4,1-6). Lo más importante es siempre «amar a Dios y a tu prójimo, ser compasivo con el pobre y el enfermo» (*TestIs* 5,2). Por su parte, Zebulón emerge como ejemplo de compasión y misericordia. De hecho, la compasión lo movió a dar en secreto unos vestidos de su casa a un hombre sufriendo de desnudez en el invierno (*TestZeb* 7,1-2). En términos generales el patriarca aconseja «guardar los mandamientos del Señor, mostrar misericordia al prójimo, tener compasión de todos, no solo de los seres humanos, sino que también de los animales no inteligentes» (*TestZeb* 5, 1). Como dice Dan, el remedio es, por una parte, «guardar los mandamientos del Señor» (*TestDan* 5,1) y, por otra, «amar al Señor durante toda la vida y unos a otros con verdadero corazón» (*TestDan* 5,3[1]).

Este dualismo de carácter moderado que se experimenta en el corazón de la persona implica una transformación escatológica del creyente que ha sido fiel al espíritu de Dios y que ha conservado un corazón simple. Lo ejemplos son numerosos a lo largo de la obra, mencionemos solo por ejemplificar que el *TestJud* habla de la futura aparición de un agente divino que llevará a Israel a la perfecta obediencia (*TestJud* 24,1-4) y de los patriarcas que volverán a la vida para gobernar sobre sus tribus, para pelear y vencer definitivamente a Beliar, y revertir todos los males de esta vida (*TestJud* 25, 3-5). Zebulón es capaz de prever la triste división de las tribus de Israel entre el norte y el sur, sin embargo, también Dios le hace saber que hará retornar a todo el pueblo a una misma tierra (*TestZeb* 9,1-7) y que elevará a uno como gobernante entre sus hijos (*TestZeb* 10,2). En el *Testamento de Dan*, se anuncia que el pueblo retornará al Señor, encontrará su misericordia, proclamarán su paz, serán parte de la guerra contra Beliar

y celebrarán su victoria liberando a todos los prisioneros de Beliar (*TestDan* 5,9-11[1]).

## 2. Dualismo moderado en la literatura rabínica: la preponderancia de los modelos éticos

Luego de la destrucción del segundo templo en el 70, y especialmente después de la fallida revuelta judía en el 132-135, el judaísmo rabínico emergente se distanció de las especulaciones apocalípticas de carácter dualista. La figura de Beliar o Satán ira perdiendo relevancia en relación con la «inclinación al mal» o יצר הרע que actúa en el corazón de los hombres. En términos generales existen en la literatura rabínica tres maneras de explicar el יצר[32]. La primera, en gran medida continuadora del modelo de Ben Sira, señala la existencia de un único יצר (o «inclinación» sin más) que yace en la libertad del hombre que es el que finalmente opta siguiendo su voluntad por el bien o mal. Generalmente, se atribuye esta primera línea interpretativa a R. Akiva. Una segunda, que es minoritaria, señala que hay dos *yetsarim* en el corazón humano, uno bueno (יצר התוב) y otro malo (יצר הרע), que se hacen la guerra uno al otro. Una tercera manera de explicar el יצר הרע, y que es mayoritaria entre los rabinos, consiste en verlo como un fenómeno diabólico que influye en el corazón del hombre y que se esfuerza por aniquilarlo. Hay que señalar, sin embargo, que, si bien el יצר הרע reside en el corazón del hombre, no se identifica con él. Esta separación entre el hombre y el יצר הרע permite que los rabinos, al igual que los padres de la Iglesia, mantengan una visión positiva del hombre[33]. Se suele atribuir esta línea interpretativa a R. Isamel. Es importante señalar que utilizamos esta clasificación por un objetivo pedagógico, esto es, aclarar los textos que analizaremos. Cuando se analizan con cuidado cada uno de los

ejemplos que componen estas generalizaciones, sin embargo, comprendemos que la situación es bastante más compleja.

## 2.1. *La existencia de un solo יצר en la libertad del hombre*

Un ejemplo sobre la primera manera de entender el יצר, esto es, la afirmación de un único יצר que se encuentra en la libertad del hombre quien es el que elige qué camino optar, lo encontramos en Sifra, Kedoshim 3,9 en el contexto de Lv 19,23-25. De acuerdo con este mandamiento (Lv 19,23-25), solo a partir del quinto año después de haber plantado los frutales la persona puede gozar de sus frutos. La situación, sin lugar a duda, es difícil: el hombre ha debido de trabajar duro por cuatro años en su huerto, absteniéndose de sus frutos por todo este tiempo. De ahí que R. Akiva interprete Lv 19,25 como una promesa divina en relación con la abundancia de los frutos que compensará el tiempo de espera. Esta promesa divina es la defensa que sostiene al hombre en el tiempo inmediatamente anterior: «El quinto año podréis ya comer de su fruto y almacenar su producto». Tal como enfatiza R. Akiva: «La Torá habla concerniente al יצר, de tal modo que la persona no pueda decir: por cuatro años me he preocupado por nada. Por eso se dice: "y almacenar su producto"». En otras palabras, el יצר es una inclinación neutral en el hombre quien es el que decide siguiendo su propia voluntad: desesperarse o confiar en la promesa divina[34].

Otro ejemplo de este primer modelo lo encontramos en b.Yom 69b donde se narra una particular historia sobre los israelitas que retornaron del exilio de Babilonia. De acuerdo con D. Boyarim en la segunda parte de este texto[35], los judíos habían implorado a Dios que les sacase el deseo del adulterio y el incesto. Dios les advirtió: «Sed

cuidadosos, porque si aniquiláis a este deseo, el mundo terminará». A pesar de esta advertencia, los judíos capturaron al deseo por tres días, y

> entonces ellos buscaron un huevo fresco [símbolo de generación y regeneración] y no encontraron ninguno en toda la tierra de Israel. Ellos dijeron: «¿Qué podemos hacer? Si matamos al deseo, el mundo terminará. Si pedimos que se elimine la mitad (por ejemplo, de las personas que tienen solo deseos sexuales ilícitos), sabemos que en el cielo no se escuchan las oraciones de la mitad. Ceguémosle y dejémosle ir. Por lo menos el hombre no se excitará con sus parientes femeninas»[1].

En este ejemplo, el externalizar el deseo de la transgresión sexual es una manera de señalar que, si bien este es ajeno al hombre, convive con él, y lo que es más importante, que no es conveniente erradicarlo, sino más bien, saber vivir con él. Y es que las fuerzas del mal y el bien que se oponen vienen de Dios, lo que significa que en definitiva ambas son buenas y necesarias para el hombre, quien, a través de su libertad tendrá que conducirlas de la mejor manera que pueda. Es lo que señala R. Meir cuando comenta Dt 11,13 [«amando a Yavé vuestro Dios y sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma»]: «la de por qué la palabra "corazón" tiene una letra de más es para enseñarnos que uno debe adorar a Dios con ambos de sus deseos, con el deseo bueno y el deseo malo» (Berajot 9,5[1]).

Podemos decir que esta manera de entender el יצר continúa la tradicional manera bíblica de hablar de los «deseos», «inclinaciones», «tendencias» de manera neutral, arrogándole a la libertad del hombre la decisión final sobre el mal y el bien[1].

## 2.2. *Dos יצרם en el corazón del hombre*

Un ejemplo de la segunda manera de entender el יצר, esto es, que hay dos *yetsarim* en el corazón humano, uno bueno y otro malo, que se hacen la guerra mutuamente, lo encontramos en el b.Ber 61a. En este texto leemos que R. Hisda se pregunta sobre la razón de por qué en la frase «entonces Yavé Dios modeló (וַיִּיצֶר) al hombre con polvo del suelo» (Gn 2,7) la palabra «וַיִּיצֶר» aparece con dos yod y no con una. Según R. Hisda, la palabra «וַיִּיצֶר» aparece escrita con dos yod para mostrar que

Dios creó dos inclinaciones en el hombre, una buena y otra mala[36].

Encontramos un segundo ejemplo de esta postura minoritaria en el RutR 3,1 donde R. Simón dice:

> [...] «el esclavo libre de su maestro» (Job 3,19). Este hombre, a lo largo de su vida será un esclavo de dos maestros (אדונים) —esclavo de su creador y esclavo de su יצר. Cuando hace la voluntad de su creador hace que se enoje su יצר y cuando hace la voluntad de su יצר hace
>
> que su creador se enoje. Cuando él muere, él es libre: «un esclavo libre de su maestro»[1].

## 2.3. *El יצר הרע se disputa el corazón del hombre*

La tercera manera de entender el יצר הרע, y la que terminará siendo la mayoría, implica la existencia de un principio que opera desde el exterior en el corazón del hombre, pero influyéndolo directamente a través de las «inclinaciones» o «deseos» malos, al modo de un demonio

enemigo, y que objeta el cumplimiento de la Torá[1].

Un ejemplo de este tercer modelo lo encontramos en el Mekilta de Rabbí Ismael, Bahodesh 6, donde se parte del mandamiento presente en Ex 20,4: «No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra». R. Ismael entiende este mandamiento como una prevención a cualquier

puerta que deje abierta la posibilidad a la idolatría: «[la escritura] llega tan lejos en su persecución del יצר הרע para que no quede ningún espacio a cualquier pretexto [que conduzca a la idolatría]». Fijémonos en otro texto que nos dice hasta qué punto el יצר הרע acompaña al hombre durante toda su vida, haciéndolo caer incluso en su vejez. Interpretando Prov 16,7, R. Josua b. Leví dijo:

> Esto se refiere al יצר הרע. Normalmente si uno es educado con otra persona por un período de dos o tres años, uno se acerca mucho a esta persona. Ahora, יצר הרע crece con un hombre desde su juventud hasta su senectud y, si puede, lo hará caer incluso en sus setenta u ochentas. Este es el significado de lo que David dijo: «¿quién como tú [Dios], para librar al débil del fuerte, al pobre de su expoliador?» (Sal 35,10). R. Aha dijo: ¿Existe acaso un expoliador más grande que el יצר הרע? Este es el significado de lo que Salomón dijo: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer» (Prov 25,21) (GnR 54,1[1]).

Otro ejemplo de este modelo mayoritario, tomado de Sifre Números, versa sobre la historia del encuentro entre Boaz y Rut (Rut 3,6-15) pero desde una particular perspectiva. No se trata de la relación entre ambos personajes, sino la batalla que se da entre Boaz y el יצר הרע, a través de un diálogo que muestra hasta qué punto el יצר הרע se ha personificado:

> «¡Lo juro por Yavé! Acuéstate hasta el amanecer» (Rut 3,13), porque su יצר הרע se sentó y le importunó toda la noche. Le dijo: «Tú no estás casado y deseas a una mujer, y ella no está casada y desea a un hombre [enseñando que una esposa es adquirida por las relaciones sexuales]. Entonces, id y ten relaciones sexuales con ella, y ella será tu esposa». Él hizo un juramento contra su (נשבע ליצרו הרע): «¡Lo juro por Yavé! Yo no la tocaré, y a la mujer le dijo: Acuéstate hasta el amanecer»[37][1].

Ahora bien, si estamos hablando de un dualismo moderado, ¿cómo explicar que Dios sea el origen del יצר הרע en el hombre? Quizás la respuesta más apropiada para referirse a este misterio sea el juego de palabras que utiliza R. Simeón b. Pazzi en la continuación de b.Ber 61a, analizado más arriba, cuando exclama: «¡Hay de mí, por causa de mi

Creador *(yosri)*! ¡Hay de mí, por mi יצר הרע!». Esta expresión implica que en definitiva no podemos conocer los misterios de Dios, solo constatar con R. Jeremías b. Eleazar que la divinidad creó al hombre con dos rostros como está escrito: «me rodeas por detrás y por delante» (Sal 139,5[1]).

El que Dios sea el último responsable del יצר הרע se expresa de manera enigmática en GnR 9,7 cuando se cita Gn 1,31 [«Y vio que era muy bueno»] para referirse al יצר הרע: «¿Puede, entonces, el יצר הרע ser muy bueno? ¡Esto sería extraordinario! Y es que por el יצר הרע ningún hombre puede construir una casa, tomar una mujer y criar a sus hijos». Entonces, ¿en qué sentido puede el יצר הרע ser «muy bueno»? En el sentido de que algo que siempre ha sido bueno, seguirá siendo bueno, pero si el bien nace de la resistencia al יצר הרע entonces ya no es simplemente bueno, sino «muy bueno»[38]. En otras palabras, el hombre al negarse a los deseos o inclinaciones del mal genera un bien mucho mayor que el bien ordinario. Recordemos que el que Dios sea el último responsable del יצר הרע tiene raíces muy antiguas. En el Qumrán, Belial, a pesar de ser un adversario poderoso ante Dios, ha sido creado por Él. En el *1En*, Azazel o Semyasa, a pesar de haberse rebelado contra Dios, habían sido creados por Él. En *Jub* Mastema es el fiscal cuya misión es acusar al hombre delante de Dios al modo de Satanás en el libro de Job. Más adelante, en el midrás medieval *El beso de Dios,* encontramos otro ejemplo, de gran hermosura, sobre como el mal se hace presente sirviendo a Dios. En este texto tanto la vida como la muerte le pertenecen a Dios y alcanzan a todos los hombres, incluso al justo Moisés. En el momento de su muerte Dios manda a Sammael, el jefe de los acusadores a tomar la vida de Moisés. «Con rapidez Sammael salió con gran alegría de la presencia del Santo, bendito sea, armado con

espada y ceñido de crueldad, y fue donde Moisés con grande rabia» (46₁)[39].

En este sentido, Dios no solo es la fuente del יצר הרע, como todo sistema dualista moderado lo exige, sino que también lo es de su antídoto, la Torá. Y es que la Torá es un «elixir perfecto de vida» (Kiddushin 30b)[40] que cura y vence a todo יצר הרע. Esto se expresa de manera muy ilustrativa en el Sifre Dt 45:

> «Grabad estas palabras mías en vuestro corazón» (Dt 11,18). Esto nos dice que las palabras de la Torá son como un elixir de vida. Esto se puede comparar a un rey que estaba enojado con su hijo, le dio un violento golpe, y puso una venda en la herida. Él le dijo: Mi hijo, tan largo como permanezca el vendaje en tu herida, puedes comer y beber lo que quieras, bañarte en agua caliente o fría, y nada te dañará. Pero si tú te sacas las vendas, inmediatamente la herida se infectará. Entonces, el Santo, bendito sea, le dijo a Israel: Yo he creado vuestro יצר הרע, y no hay nada más malo que este, pero «¿no es cierto que si obras bien podrás alzarlo?» (Gn 4,7). Estad ocupados con las palabras de la Torá y el mal no reinará sobre vosotros. Pero si abandonáis las palabras de la Torá, entonces el mal gobernará sobre vosotros como está dicho: «el pecado está agazapado a la puerta, su deseo eres tú» y es que no tiene otra dedicación que tú. Pero si tú lo deseas, tú puedes reinar sobre él, como esta dicho «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; así lo pondrás colorado y Yavé te recompensará» (Prov 25,21). El יצר הרע es malo, Quien lo ha creado puede testificar sobre esto, como esta dicho: «las trazas del corazón humano son malas desde su niñez» (Gn 8,21₁)[41].

La importancia de la Torá y de su estudio para contrarrestar la acción del יצר הרע se explícita también con la siguiente explicación de R. Simón: «Quien hace camino y aprende e interrumpe su estudio diciendo ¡qué árbol tan hermoso!, ¡qué campo tan bonito!, la Escritura lo computa como si se hubiera hecho culpable de muerte» (Ab 3,7). En el GnR 22,6 Rabí Hanina, comentando Is 26,3, dice que la persona puede combatir la imaginación perversa o hacer la paz. Si el sujeto duda de su habilidad para resistir la tentación o si pierde la confianza en la Torá,

todo está perdido. En ese sentido la Torá es fundamental para combatir el יצר הרע. Para ser más precisos,

> el hombre siempre puede incitar el יצר התוב para pelear contra el יצר הרע, si el sujeto se somete al יצר התוב, muy bien; sino, haced que estudie la Torá [...], si el sujeto se somete, muy bien; sino, haced que recite la Shema [...], si el sujeto se somete muy bien; sino, recordadle el día de su muerte (b.Ber 5a1)[42].

Más aún, a pesar de toda su complejidad, la Torá es muy útil cuando se resume en una sentencia, como es el caso de Hillel quien señala: «lo que te es odioso, no lo hagáis a tu prójimo, esta es toda la Torá, el resto es comentario, anda y apréndelo» (b.Shab 31a)[43]. Es la Torá, y no la falsa confianza en sí mismo, la verdadera defensa del hombre. De este modo Sifre Lv 20,6 señala:

> Uno no puede decir: «No quiero comer cerdo; no quiero verme envuelto en una relación incestuosa». Uno debe decir: «De hecho, lo deseo, pero no debo porque mi Padre que está en los cielos lo ha prohibido»[44]1.

Es interesante en este ejemplo constatar que la batalla se produce en el corazón del hombre. Es allí donde la יצר הרע y el hombre se enfrentan1.

Es importante considerar que la Torá no solo es la mejor herramienta para combatir al יצר הרע, sino que el mismo יצר הרע la utiliza para confundir a su víctima. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en b.San 89b donde Satanás se acerca a Abraham cuando iba de camino a sacrificar a Isaac y le pregunta qué hacia donde se dirigía, y que si pretendía atar a su hijo. El argumento de Satán, que trata de debilitar la voluntad de Abraham de ser obediente a Dios, se construye a través de la Torá diciendo:

> ¿Aguantarás si alguien te dirige la palabra? ¡Pero es que no se puede guardar silencio! Tú que a tantos dabas lecciones, que fortalecías los brazos débiles; tus consejos animaban al vacilante, robustecías las rodillas inseguras. ¿Y ahora que te toca no aguantas, te llega el turno y te espantas? (Job 4,1-5).

Abraham contraargumenta con el Sal 26,11: «Yo caminaré en mi integridad». El diálogo continua con citas de la Torá hasta que Satán saca el último recurso, le anticipa que no tendrá que sacrificar a su hijo: «Yo he escuchado algo detrás de la cortina, "el cordero para el sacrificio" (Gn 22,8) y no Isaac para el sacrificio». Abraham contestó que hay un castigo para el mentiroso, que incluso si dice la verdad, esta no le es considerada[45].

Ahora bien, además de proveer al hombre de la Torá para que así pueda combatir al יצר הרע, b.Ber 5a menciona dos adicionales técnicas: enojar al יצר הרע para que no te haga pecar y recordar constantemente la propia mortalidad. Digamos también que aparte de la Torá, el hacer enojar al יצר הרע o tener presente la muerte, existen tradiciones rabínicas que todavía sostendrán una visión cosmológica análoga a la apocalíptica que afirma la victoria definitiva de Dios sobre el mal al final de los tiempos. Por una parte b. Suk 50b-52a señala que el יצר הרע se encuentra escondido en el corazón del hombre, pero al mismo tiempo se revela como un enemigo de escala cósmica que será exiliado a un «lugar donde no hay personas que atacar». Al modo del «corazón malvado» (לבא בישא) del *4Esd*, el יצר הרע aparece, al mismo tiempo, como un enemigo íntimo o de carácter cósmico o nacional. En este texto el יצר הרע aparece como un personaje analogable a Belial, Mastema o Azazel. Tal como lo explicaba R. Reish Lakish: «Satán es יצר הרע, el ángel de la

muerte»[46]. En ese sentido en los tiempos mesiánicos el יצר הרע va a ser eliminado de Israel y asesinado (b.Suk 52a; PesR 36₁).

Que Dios sea el último responsable del יצר הרע no resta responsabilidad al hombre. En efecto, si bien el יצר הרע tiene poder sobre la persona, la responsabilidad final del acto recae en esta última. El siguiente ejemplo es interesante porque señala un acto que externamente es bueno, pero su verdadera definición moral será dada por la intención del corazón. La ofrenda del rico o del pobre son igualmente validas en tanto ambos corazones se dirigen hacia Dios. En b.Men 110a leemos que «es lo mismo si un hombre ofrece en sacrificio mucho o poco, en la medida que su corazón se dirige al cielo»[47]. La manera en que se va piscologizando el discurso respecto al יצר הרע en la literatura rabínica llega a sutilezas muy interesantes. La erosión de la vida espiritual del sujeto que se deja persuadir por el יצר הרע es progresiva. El יצר הרע nunca propondrá un acto criminal de buenas a primeras. Por el contrario, comenzará proponiendo una y otra cosa hasta llegar al meollo de sus intereses. Así en b.Shab 105b se dice que «así son las tretas del יצר הרע: hoy día le dice "Haz esto", mañana le dice "Haz esto otro", hasta que finalmente le hace otra oferta: "Ve y sirve a los ídolos"»[48]. Y «cuando el יצר הרע adquiere el dominio, nadie se acuerda del יצר התוב» (b.Ned 32b). En ese sentido las palabras de j.Shab 14,3 son acertadas: «el יצר הרע inicialmente es dulce, pero en último término es amargo». Esta idea más psicológica del actuar del יצר הרע se complementa con un texto del GnR (22,6) donde se aconseja al hombre combatir la tentación utilizando las mismas armas de la inclinación al mal: «Cuando el tentador viene y te incita a la levedad, alégrate con las palabras de la Torá porque está escrito: "la imaginación del mal es alegre" [como interpreta R. Siman el verbo de Is 26,3]»₁.

## 3. Conclusiones al dualismo moderado del judaísmo del segundo templo y rabínico

Lo primero que debemos constatar es la complejidad del judaísmo del segundo templo y del rabínico al momento de explicitar distintos modelos dualistas, tanto cosmológicos como éticos. La complejidad viene dada por la variedad de perspectivas, coincidencias y cruces que se dan entre los distintos textos. Cualquier generalización quedará en evidencia como una simplificación. No obstante, podemos sostener que gran parte del dualismo moderado propio del judaísmo del segundo templo pasó de tener el acento sobre una dimensión cosmológica, representado por la lucha entre Beliar (o Satán) y los agentes de Dios (Príncipe de la luz, Miguel, Melquisedec, etc.), a una ética que se desarrolla principalmente en el corazón de los hombres. Cabe destacar que, en este proceso, y sobre todo desde el *Testamento de los doce patriarcas* y el posterior Talmud, el análisis del יצר הרע se hace mucho más sutil configurando una verdadera psicología espiritual del discernimiento cuyo objetivo es la transformación del sujeto en la simplicidad o unidad de la mente (o corazón) a través del cumplimiento integral a la Torá. Y es que uno no puede servir a Dios con todo el corazón si parte de este se ve constantemente persuadido por el יצר הרע. Al mismo tiempo, otra característica común en el dualismo judío es el afirmar que Dios es quien conduce la historia a la plenitud de los tiempos mesiánicos, del juicio definitivo e imparcial del hombre, y de la resurrección cuando el mal sea destruido y el justo recobre la simpleza del corazón. El siguiente texto del Sifre Shemini I expresa muy bien las características mencionadas:

> «Esto es lo que ha mandado Yavé» (Lv 9,6). Retirad todo el יצר הרע de vuestros corazones, de tal modo que todo vuestro ser sea uno en el temor reverencial y en la mente para servir a Dios. Tal como Él es singular (יחידי) en el mundo, procura que tu servicio será singular (מיוחדת) delante de Él. Tal como está escrito: «Circuncidad vuestro corazón y no endurezcáis más vuestra cerviz» (Dt 10,16). ¿A cuenta de qué? «porque Yavé vuestro Dios

> es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no es parcial ni admite soborno» (Dt 10,17[1]).

Es importante señalar que la diversidad de planteamientos en el judaísmo del segundo templo y del rabínico también dice relación al origen del mal. En algunos textos el mal nace de la rebelión de ángeles rebeldes, en otros el ángel tentador en cuestión ha de cumplir su cometido de acusador de los hombres delante de Dios, en otros simplemente se omite cualquier explicación mitológica del origen del mal. Como sea, es necesario destacar que el hombre siempre es libre para responder a los «deseos o inclinaciones al mal». En esta batalla, la Torá es la ayuda más importante con la que cuenta el hombre. Es fundamental recalcar que la experiencia ética, dentro de un marcado dualismo cósmico, desde un principio se entendió como una experiencia religiosa internalizada. Si desde la perspectiva apocalíptica la «gloria» o «luminosidad» de Dios se manifestó a través de «revelaciones» o «visiones», la experiencia del יצר con todos sus calificativos son inminentemente interiores[1].

Como bien sabemos, el cristianismo nace y se desarrolla desde y en diálogo con las distintas ramas del judaísmo. Desde esta perspectiva no es de extrañar que el dualismo moderado se haya manifestado en el cristianismo de distintas maneras. Del mismo modo que en el judaísmo, la cosmología escatológica está siempre presente en el horizonte de un dualismo ético que acontece en el interior de la persona, aunque este segundo factor va a ir ganando en preponderancia. Una dinámica muy parecida a la que vemos en el judaísmo rabínico. A continuación,

estudiaremos algunos ejemplos, concentrándonos, especialmente, en los evangelios y en el mundo monástico[1].

## 4. Dualismo moderado en el cristianismo primitivo

Debido a la amplitud del tema, es imposible entrar en detalles al tratar de Belial, Satán o los demonios que actúan en la amplia literatura del NT. Aun así, es necesario decir algunas palabras al respecto[1].

### 4.1. *Dualismo moderado en los evangelios*

Una de las características más interesantes de los evangelios es su cruda descripción de la batalla entre Jesús y Satanás. Esta batalla se caracteriza por la casi total ausencia de Dios. Jesús, como intermediario celestial y terrenal entre los hombres y Dios, es el representante de la divinidad en este combate de carácter escatológico. De este modo Satanás aparece en los momentos más importantes de la vida pública de Jesús, especialmente después de su bautismo (Mc 1,12ss) y antes de su muerte en el jardín de Getsemaní (Mc 14,32ss). Satanás o Beelzebul aparece como alguien que tiene control sobre todos los demonios. Aunque es un adversario fiero en su afán de someter al hombre e impedir que el Mesías cumpla su misión, su fuerza no puede compararse con la de Jesús. En ese sentido, este puede expulsarlo como se señala en Mc 3,26ss. En todo caso la oposición de Satán se extenderá no solo en relación con el ministerio del mesías, sino también de sus discípulos (1 Tes 2,18; 3,5; 1 Pe 5,8ss). Así, por ejemplo, Mt 13,19 advierte que «cuando alguien oye la palabra del Reino y no la comprende, viene el Maligno y arrebata lo sembrado en su corazón». Este dualismo

moderado adquirirá tonos más drásticos en Jn donde Satanás es definido como un homicida que no se mantuvo en la verdad porque no hay verdad en él, sino por el contrario pura mentira, pues es el padre de la mentira (Jn 8,44) y el señor de este mundo (Jn 12,31). Ahora bien, este dualismo más acentuado no está llamado a perdurar para siempre porque «el mundo y sus concupiscencias pasan; pero quien cumple la voluntad de Dios vivirá para siempre» (1 Jn 2,17)[49].

Si bien Satanás aparece como una fuerza independiente de Dios y antagónica a Jesús, en otras partes se da a entender que, como Mastema en *Jub,* su función sería la de un acusador en la corte celestial. Esto parece deducirse de Lc 22,31-32 cuando Jesús le dice a Pedro: «¡Simón, Simón! Sábete que Satanás ha solicitado el poder cribaros como trigo, pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca». La misma idea se sugiere cuando Jesús exclama victorioso que lo ha visto caer del cielo [donde habita la corte celestial] como un rayo (Lc 10,18). La identidad de Satanás como el acusador del hombre delante de Dios aparece también en Ap 12,10 donde una voz del cielo exclama:

> Ahora ya ha llegado la salvación, el poder y el reinado de nuestro Dios, y la potestad de su Cristo, porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche delante de nuestro Dios[50].

Otras fuentes en el NT afirmarán que la fuente del mal no se encuentra en Satanás, sea que se entienda como un acusador en la corte celestial o no. Así, por ejemplo, en Sant 1,13-14 se afirma algo muy parecido al Eclo 15,11-12: «Que nadie, cuando sea probado, diga: "Es Dios quien me prueba", porque Dios ni es probado por el mal ni prueba a nadie. Más bien cada uno es probado, arrastrado y seducido por su propia concupiscencia». Que la inclinación al mal tenga su origen en el mismo hombre también aparece afirmado en Mc 7,21.23 cuando Jesús

dice que del corazón salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Y es que si la conciencia del hombre se aparta de Dios puede ser cualificada como mala (Heb 10,22)[51].

Como es tradicional en el pensamiento judío, el mal tiene el desenlace señalado al final de los tiempos cuando, por ejemplo, y de acuerdo con el Ap, se vencerá a Satanás, se lo encadenará, y se le arrojará al abismo por mil años. «Así no volverá a seducir a las naciones, hasta que se cumplan los mil años. Después tendrá que ser soltado por un poco de tiempo» antes de ser derrotado definitivamente (Ap 20,2-3).

En general podemos decir que la complejidad del dualismo moderado propio del judaísmo del segundo templo y de la literatura rabínica continúa expresándose en el temprano cristianismo. Esto no solo se puede afirmar a través de los escritos del NT sino que también en la posterior tradición cristiana. La gran cantidad de fuentes con las que contamos nos hace imposible estudiar este desarrollo con detalle. Sin embargo, abordaremos algunos documentos importantes que nos hablan de esta continuidad entre las fuentes judías y cristianas, y de cómo desde el seno de este dualismo va emergiendo el arte del discernimiento propiamente cristiano. Comenzaremos con varios documentos que hablan de los «dos caminos» que se expresan no solo en las opciones humanas, sino también en una perspectiva cosmológica. Entonces, podremos ir finalizando este capítulo con una breve reseña del discernimiento monacal representado por la *Vida de Antonio* de san Atanasio, el pensamiento de Evagrio Ponticus, y finalmente algunas palabras sobre san Agustín.

## 4.2. *Dualismo moderado en la* Didaje, *la* Carta de Bernabé *y la* Doctrina Apostolorum

Uno de los textos cristianos más antiguos que ejemplifica la doctrina de los «dos caminos» es la *Didaje* [52] (o *Doctrina de los doce apóstoles*), especialmente los capítulos 1-6. El texto abre con la siguiente declaración: «Existen dos caminos (Οδοὶ δύο εἰσι), entre los cuales, hay gran diferencia; el que conduce a la vida (μία τῆς ζωῆς) y el que lleva a la muerte (μία τοῦ θανάτου)» (*Didaje* 1,1). El «camino de la vida» se define de la siguiente manera: «En primer lugar, Amarás a Dios que te ha creado; y, en segundo lugar, amarás a tu prójimo como a ti mismo; es decir, que no harás a otro, lo que no quisieras que se hiciera contigo» (*Didaje* 1,2). Tomando varios ejemplos de los evangelios, se siguen varias premisas del primer mandamiento del «camino de la vida»: «Bendecid a los que os maldicen, rogad por vuestros enemigos, ayunad para los que os persiguen» (*Didaje* 1,3); «Absteneos de los deseos carnales y mundanos» (*Didaje* 1,4); «Debes dar a cualquiera que te pida, y no reclamar nada» (*Didaje* 1,5). El segundo mandamiento del «camino de la vida» es en realidad una serie de preceptos de carácter bíblico como el «no matar», «no cometer adulterio», «no corromper niños», «no fornicar», «no robar» (*Didaje* 2,2), «no desear los bienes de tu prójimo», «no perjurar» (*Didaje* 2,3), etc. En general, aquellos que siguen el camino de la vida son humildes, magnánimos, misericordiosos, sin malicia, pacíficos y buenos (*Didaje* 3,7-8), tienen sus manos siempre abiertas para dar y cerradas para recibir (*Didaje* 4,5-7), esto es especialmente cierto en relación con la generosidad para con los indigentes (4,8ı).

El «camino de la muerte» no es sino el reverso de las conductas que se aconsejan emular y que son definidas como «el mal y toda apariencia de mal» (ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καί ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ) (*Didaje* 3,1). Es interesante constatar que existe la convicción de que un mal conduce

a otro, siempre en una escalada que va de mal en peor. Así se habla de que los celos y la ira conducen al asesinato (*Didaje* 3,2); la concupiscencia conduce a la fornicación (*Didaje* 3,3); las miradas provocativas al adulterio (*Didaje* 3,3); la magia a la idolatría (*Didaje* 3,4); la mentira conduce al robo (*Didaje* 3,5); la avaricia a la vanagloria (*Didaje* 3,5) etc. Además, se habla de la doblez, el fraude, el rapto, la arrogancia, la desvergüenza (*Didaje* 5,1). En general, se define a quienes siguen este camino como

> los que persiguen a los buenos; los enemigos de la verdad, los amadores de la mentira, los que desconocen la recompensa de la justicia; los que no se apegan al bien, ni al justo juicio; los que se desvelan por hacer el mal y no el bien; los vanidosos, aquellos que están muy alejados de la suavidad y de la paciencia; que buscan retribución a sus actos, que no tienen piedad del pobre, ni compasión del que está trabajando y cargado, quien ni siquiera tienen conocimiento de su Creador. Los asesinos de niños, los corruptores de la obra de Dios, que desvían al pobre, oprimen al afligido; que son los defensores del rico y los jueces inicuos del pobre; en una palabra, son hombres capaces de toda maldad (*Didaje* 5,2[1]).

El último consejo de esta sección sobre los «dos caminos» en la *Didaje* se caracteriza por ser práctico y realista: «Si pudieses llevar todo el yugo del Señor, serás perfecto; si no haz lo que pudieres» (*Didaje* 6, 2). Al final del texto el autor contextualiza el contenido de la obra en un trasfondo escatológico donde es fundamental discernir lo que es bueno de lo que solo lo aparenta, «porque en los últimos tiempos abundarán los falsos profetas y los corruptores, y las ovejas se transformarán en lobos, y el amor se cambiará en odio» (*Didaje* 16,2). En el tiempo final «el Seductor del mundo hará su aparición y titulándose el Hijo de Dios, hará señales y prodigios; la tierra le será entregada y cometerá tales maldades como no han sido vistas desde el principio» (*Didaje* 16,2). Solo los que perseveren en la verdad serán salvados cuando aparezcan las señales de la verdad, esto es,

> primeramente será desplegada la señal en el cielo, después la de la trompeta, y en tercer lugar la resurrección de los muertos, según se ha dicho: «El Señor vendrá con todos sus

santos». ¡Entonces el mundo verá al Señor viniendo en las nubes del cielo! (*Didaje* 16,6-8[1]).

Otro texto cristiano primitivo que hace alusión a los «dos caminos» es la *Carta de Bernabé*, especialmente en sus capítulos 18-20. Según J. C. Paget[53], el autor de la carta incluye la doctrina de los «dos caminos» por la importancia que podría tener estas enseñanzas en el medio en el que escribe. Las llamará «el otro conocimiento» porque, a diferencia del cuerpo de la carta, estas enseñanzas no serían estrictamente exegéticas. Este texto se dataría alrededor del 130, por lo tanto, sería posterior a la *Didaje* [54]. No podemos estar seguros de las fuentes que utilizó el autor de la carta. Si bien existe una gran cantidad de coincidencias lingüísticas entre la *Carta de Bernabé* y la *Didaje*, lo que hace pensar que el autor de la Carta la conocía y la usó, el inicio de la sección de los «dos caminos» parece depender de un documento previo por cuanto muestra coincidencias con 1QS. Leemos en el capítulo 18,1-2:

> Pues pasemos también a otro género de conocimiento y doctrina. Dos caminos hay de doctrina y de autoridad, el camino de la luz (τοῦ φωτὸς) y el camino de las tinieblas (τοῦ σχότους). Ahora bien, grande es la diferencia que hay entre los dos caminos. Porque sobre el uno están apostados los ángeles de Dios, portadores de luz; sobre el otro, los ángeles de Satanás. Y el uno es Señor desde los siglos y hasta los siglos; el otro es el príncipe del presente siglo de la iniquidad[55][1].

J. Suggs[56] llama la atención sobre dos aspectos interesantes. El primero es que

> mientras la dicotomía de la vida y la muerte es conocida tanto en 1QS y en la *C. Ber.* (20, 1), la antítesis luz-tinieblas domina de tal forma la introducción a los «dos caminos» (18, 1-3) que ha de entenderse como una marca de su cualidad primitiva[1].

El segundo punto es que si bien 18,1-2 depende de una fuente más primitiva donde el dualismo luz-tinieblas está presente, al mismo tiempo el mito original ha evolucionado reemplazando toda referencia al «Príncipe de la luz» y al «Príncipe de las tinieblas» por dos grupos de ángeles: los que portan la luz, esto es lo que pertenecen a Dios; y los que pertenecen a Satanás[1].

En todo caso, el dualismo de la *C. Ber.*, a pesar de tener rasgos cosmológicos, es esencialmente ético. Al igual que en la *Didaje*, el autor comienza definiendo aquello que es lo más esencial: «amarás a Aquel que te creó, temerás al que te formó, glorificarás al que te redimió de la muerte» (*C. Ber.* 19, 1). A continuación, y tomando varios ejemplos de los evangelios, define a los que siguen el camino de la vida como «sencillos de corazón y ricos de espíritu»; «aquellos que odian la hipocresía» (*C. Ber.* 19, 2); «los humildes»; «los que no toman el consejo malo contra el prójimo» (*C. Ber.* 19, 3); «no fornican»; «no cometen adulterio»; «no corrompen a los jóvenes»; «son mansos de corazón»; «no les guardan rencor a sus hermanos» (*C. Ber.* 19, 4); «no matan a su hijo en el seno de la madre ni, una vez nacido, le quitan la vida» (*C. Ber.* 19, 5), etc[1].

Por el contrario, el camino de la muerte o las tinieblas se caracteriza por la «idolatría, temeridad, altivez de poder, hipocresía, doblez de corazón, adulterio, asesinato, robo, soberbia, transgresión, engaño, maldad, arrogancia, hechicería, magia, avaricia, falta de temor de Dios» (*C. Ber.* 20, 1). Aquellos que siguen este camino son

> perseguidores de los buenos, aborrecedores de la verdad, amadores de la mentira, desconocedores de la recompensa de la justicia, que no se adhieren al bien ni al juicio justo, que no atienden a la viuda y al huérfano, que valen no para el temor de Dios, si no para el mal, de quienes está lejos y remota la mansedumbre y la paciencia, que aman la vanidad, que persiguen la recompensa, que no se compadecen del menesteroso, que no sufren con el atribulado, prontos a la maledicencia, desconocedores de Aquel que los creó, matadores de sus hijos por el aborto, destructores de la obra de Dios, que echan de sí al

necesitado, que sobre atribulan al atribulado, abogados de los ricos, jueces inicuos de los pobres, pecadores en todo (*C. Ber.* 20, 2[1]).

Al igual que la *Didaje*, la *Carta de Bernabé* termina contextualizando su contenido en un marco escatológico. Los que han escogido el camino de la muerte perecerán en sus obras, mientras que los siguieron el camino de la vida serán glorificados en el Reino de Dios, siendo la resurrección su recompensa (*C. Ber.* 20, 1[1]).

Por último, mencionemos la *Doctrina Apostolorum* que es una traducción al latín de la *Didaje* 1-6 con la exclusión de algunos materiales de tipo sinóptico en 1,3b-2,1[57]. Para no repetir lo ya explicado respecto a los «dos caminos» en la *Didaje*, nos contentaremos solo con reproducir su apertura en 1,1 la que sí difiere de la *Didaje* y se acerca más a la *Carta de Bernabé*:

> Hay dos caminos en el mundo, uno de la vida, el otro de la muerte, uno de la luz, el otro de las tinieblas; sobre ellos dos ángeles son nombrados, uno de la justicia, el otro de inequidad, y entre los dos caminos existe una gran diferencia[1].

Podemos repetir lo que ya hemos comentado más arriba. Si bien no encontramos las figuras del Príncipe de la luz y el de las tinieblas propios de la literatura del Qumrán, la antigüedad de las fuentes de las que bebe la *Doctrina Apostolorum* quedan claramente atestiguadas por la presencia de los ángeles de la luz y las tinieblas que gobiernan sobre los dos caminos[1].

En dos de los tres tempranos ejemplos de dualismo moderado que presentamos somos testigos de un modelo cosmológico donde dos ángeles se disputan la suerte de los hombres a través de dos caminos que le presentan. Es interesante que estos modelos, al menos la *Carta de Bernabé* y la *Doctrina Apostolorum* beban de antiguas fuentes judías donde el dualismo cósmico tiene una fuerte influencia en las decisiones éticas que toman los creyentes. Al igual que en el judaísmo del segundo templo, la suerte final en este conflicto cósmico será decidida por Dios al final de los tiempos. No obstante, en el marcado carácter cosmológico de estos modelos la libertad del hombre juega un rol fundamental. Es el hombre quien en definitiva ha de decidir si opta por el bien o el mal[1].

## 5. Del dualismo moderado al discernimiento de espíritus en el monasticismo cristianismo

El camino hacia el discernimiento tal como lo entendían los padres del desierto está lejos de ser una continuidad que deriva del dualismo moderado del judaísmo del segundo templo. Como hemos visto, el dualismo es una idea compleja que conoce, al modo de una tela de araña, diversas manifestaciones en el seno del judaísmo previo y post destrucción del templo. Con todo, sí podemos señalar que la doctrina de los «dos caminos», al modo como se conoció en la *Didaje*, pasó a dos documentos muy importantes en el temprano monasticismo. C. Davis[58] apunta a la *Vida de Shenoute,* abad de una federación de tres monasterios en el alto Egipto en el siglo V, como un texto donde la influencia de la *Didaje* es evidente. La *Vida de Shenoute* se conoce en dos traducciones del árabe, la primera realizada por Émile Amélineaux en Francia en 1888; la segunda, publicada por Johannes Liepoldt en 1906. Esta segunda traducción de una versión más larga comienza con la siguiente nota:

> Lo que os voy a narrar es solo una pequeña parte de lo que [Shenoute] realizó. Ciertamente en cada momento él enseñó y habló que el camino es fácil y doble, uno para la vida, el otro para la muerte; y entre estos dos caminos la diferencia es grande[1].

A continuación comienza a explicar los «dos caminos» de manera muy cercana a la *Didaje* 2,1-7:

> no matarás, no fornicarás, no te impurifiques amando lo que es impuro, no te entregarás al libertinaje, no robarás, no usarás la magia, no ayudarás a una mujer embarazada a hacerse una aborto a base de una poción, no matarás a su hijo, no codiciarás los bienes de tus amigos y de tu vecino, no cometerás perjurio, no jurarás en falso, no hablarás mal de nadie por temor que el Señor se enoje contigo, te guardarás de tener un corazón engañoso en todas tus acciones, etc[1].

C. Davis[59] menciona otro paralelo interesante con la *Didaje* 4,1-5 en el siguiente párrafo de la *Vida de Shenoute:*

> Mi hijo, recita en tu corazón la palabra de Dios, noche y día; porque el Señor está presente donde uno pronuncia su nombre, y Él es merecedor por siempre del respeto y alabanza. Mi hijo, camina derecho en el camino de los padres puros en cada momento: llegarás a ser fuerte y poderoso por la virtud de la regularidad, y te alegrarás con sus palabras gentiles y sus encantadoras historias. Mi hijo no busques la discordia entre los hombres, sino que procura que se haga la paz entre aquellos que están en conflicto. Entonces juzga con justicia y no te avergüences de reprender al culpable por sus faltas o por sus pecados. Mi hijo no abras tus manos para recibir o las cierres para dar. Preocúpate de actuar de esta manera[1].

Es difícil dilucidar con claridad hasta qué punto estas coincidencias entre la *Didaje* y la *Vida de Shenoute* se traslucen en las reglas monásticas de las comunidades que dirigió el abad Shenoute. Estas reglas no son sino un conjunto de obligaciones que el monje ha de asumir para ordenar su nueva vida en el monasterio[60]. Así este tendrá que aprender el plano físico del monasterio, dónde está permitido o no ir (350); su

posición dentro de la jerarquía social del monasterio; su relación con el Padre Superior quien será el que lo aliente, castigue, oriente; cómo confesar sus pecados (76); el horario cotidiano que ordena su vida; cómo comer colectiva e individualmente; cómo orar con la comunidad y en soledad (433); como sentarse (95; 205); como dormir (94); caminar (453); hablar (225); mantenerse en silencio (333); etc. Para ser precisos, es verdad que en algunas reglas se entiende la existencia de los demonios, comandados por Satanás, trabajando en el corazón del hombre. Así, se habla en estas reglas de una Alianza entre los monjes y Dios que compromete a ambos a la fidelidad de esta (25); llama a no enfermarse con la enfermedad de los demonios que obligan a guardar cama (32); llama a no dejarse engañar por los trucos de Satanás que conducen al monje a un amor preferencial a sus hijos, hijas, parientes, o cualquier miembro de su familia de acuerdo a la carne (37); condena a hombre o mujeres que permiten en sus corazones la presencia de pensamientos pecaminosos o a quienes alientan deseos sucios mientras es afeitado o afeita a alguien, mientras se le remueve o remueve la espina del pie de otra persona (93), etc. La influencia de los demonios se explicita, por ejemplo, en otro escrito del abad Shenoute, llamado *En la noche*, donde narra que en cierta ocasión había expulsado del monasterio a un grupo de monjes procedentes de familias importantes por conductas impropias (que no específica). El abad Shenoute estaba preocupado pensando si había procedido correctamente o no. En este contexto, y mientras oraba, se le apareció un hombre vestido como un oficial de gobierno de rango medio acompañado por un subordinado. El hombre comenzó a atacar al abad defendiendo la posición de los monjes expulsos. Parecía evidente que Shenoute estaba frente a un demonio o un ángel, pero ¿cómo discernir la verdadera identidad de la aparición? El abad le preguntó entonces acerca de su identidad, exigiendo que si era un ángel de Dios le ayudase a discernir si la decisión tomada respecto a los monjes rebeldes era la correcta o no. El oficial no contestó, sino que continuó atacando a Shenoute, quien discutió con él hasta que finalmente entendió que se trataba de un demonio. Como resultado, no

solo el demonio desapareció, sino que el abad comprendió que su decisión en relación con los expulsos había sido la correcta[61].

La influencia de la *Didaje* también está presente en otro temprano documento monacal de origen occidental. Esta vez se trata de la *Reglas del maestro* atribuidas a san Benito. Existiría un consenso en el sentido de que estas reglas, más extensas que las *Reglas de san Benito,* serían anteriores y servirían de base a esta última[62]. En las *Reglas del maestro* cap. 80 encontramos un paralelo interesante con la *Didaje* 14,1-3 con relación a la confesión de los pecados que el creyente ha de realizar antes de la liturgia. Si bien, en la *Didaje* se trataría de una confesión de carácter general, y no una relacionada con la pureza como en el caso de las *Reglas del maestro*, en ambas se sigue una costumbre que perdurará a través de los siglos. Leemos en las *Reglas del maestro:*

> Respecto a algún hermano que haya tenido una polución durante el sueño si ha de recibir la comunión o no. El Señor ha dicho a través del maestro: «Los hermanos que son conscientes que han sido impurificados durante el sueño tienen que confesar en secreto y de rodillas al Abad en la puerta del oratorio, antes de entrar a la Hora de los Salmos donde, como es la costumbre, se recibe la comunión. El Abad les preguntará sobre los pensamientos impuros que pudieron haber tenido el día previo que condujo a la lujuria que ocurrió durante la noche. Si el hermano de verdad es espiritual no deberá sonrojarse de confesar este mal, como hemos dicho en el capítulo anterior, y si él quiere salvar su alma de la muerte, de tal modo que el Abad pueda proveerle del remedio a través de sus reprimendas. Como sea, el hermano se abstendrá de recibir la comunión por dos días, y luego, al tercero, y una vez purificado, podrá comulgar»[1].

En los dos casos estudiados, y tal como concluye, C. Davis[63], la influencia directa de la *Didaje* no es decisiva. Sin embargo, nos encontramos en medio de un mundo donde la doctrina de los «dos caminos» será importante. En este temprano desarrollo del monasticismo cristiano ya somos testigos de cómo las opciones humanas se entienden como el resultado de una batalla contra los

demonios que se juega en el corazón del hombre[64]. Así, la vida monacal, en algún sentido, se entiende como una lucha contra Satanás y sus espíritus que atacan el corazón del monje, a través de la imaginación mientras recita la Liturgia de la Horas (*Reglas del maestro* 47,24); a través de la glotonería mientras sirve en la cocina (*Reglas del maestro* 48,6); durante un viaje cuando persuade a su hermano de realizar acciones malvadas (*Reglas del maestro* 21,8); y sobre todo cuando Satanás convence al postulante o al profeso de volver al mundo (*Reglas del maestro* 15,48-54)[65]. Esta tendencia hacia un dualismo marcado por el combate contra los demonios conocerá un carácter especial en la *Vida de san Antonio* y en los escritos de Evagrio Pontico[1].

En la *VidAnt* (versión copta) el demonio aparece ya en el capítulo quinto como un personaje externo que tratará de minar la vida virtuosa y ascética del santo. En ese sentido, y a diferencia de gran parte de la literatura rabínica, Atanasio no separa de manera clara la acción interna y externa de los demonios, ubicándolos, así, en un escenario cósmico al modo del יצר en la literatura del Qumrán. Cuando el demonio aparece la primera vez, su objetivo era disuadir al santo de la disciplina ascética (*VidAnt* 5). Las armas utilizadas por el demonio serán el influir en sus pensamientos a través del recuerdo de su vida pasada y desalentándolo en la prosecución de su vida religiosa. Fijémonos que al igual que el יצר הרע en la literatura rabínica, los demonios levantarán contra el monje «pensamientos» *(logismoi)*, «sugerencias» *(hupoballein)* o «razonamientos» *(dianoia)*[66]. En la obra leemos que «primero, él intentó llevarlo lejos de su disciplina ascética, introduciendo en él el recuerdo de sus posesiones y la tutela que tenía sobre su hermana, extrañando a la familia y a los parientes, el amor al dinero, el presumir del placer de comer diferentes tipos de comida, y otras satisfacciones de la vida. Finalmente, puso en su corazón la consciencia de la dificultad de llevar una vida virtuosa, cuan duro y variados son sus sufrimientos»[67].

Y no se tratará solo de tentaciones a través del desorden y de la confusión de los pensamientos, la cobardía del alma, el abatimiento, el odio al ascetismo, la desgana, la tristeza, los recuerdos familiares, o el miedo a la muerte (*VidAnt* 36), sino que los demonios se manifiestan corporalmente, llegando incluso a golpearlo físicamente dejándolo casi muerto (*VidAnt* 8). En efecto, el enojo de Satanás va en aumento en la medida que el santo se resiste a sus tentaciones. Llegando a trastornarse, se le aparecerá al santo en la forma ilusoria de un niño negro. Comportándose como un loco, y utilizando una voz humana, le dijo a Antonio: «Yo he engañado a muchos como tú, y he hecho caer a multitudes». Cuando el monje le pide que se identifique, el demonio gritó con voz poderosa:

> Yo soy el amigo de la fornicación. Yo soy aquel que posee las trampas y los deseos, soy el que conduce la guerra contra los jóvenes. Ellos me llaman «el espíritu de fornicación».
>
> ¡Cuántos han querido vivir sabiamente y yo los he engañado! (*VidAnt* 61).

La corporalidad de los demonios también se manifestará a través de la imagen de animales salvajes, tales como leones, osos, leopardos, serpientes, escorpiones, lobos y toros, que lo torturarán produciéndole un gran dolor (*VidAnt* 91).

San Antonio combate a Satanás con las mismas armas, esto es, manteniendo en sus pensamientos la devoción de Cristo, el amor por el prójimo, la vida ascética (*VidAnt* 5), la lectura de las sagradas escrituras (*VidAnt* 7), viviendo en las tumbas (*VidAnt* 8), practicando la virtud (*VidAnt* 20). Y es que el santo es consciente de que el enemigo, no pudiendo engañarlo a través de los placeres de la carne, no se detendría en tentarlo tratando de atraparlo a través de cualquier otro pretexto (*VidAnt* 7). En ese sentido el discernimiento es muy importante:

> Entonces necesitamos una gran disciplina ascética y una gran vida de oración para que la persona pueda progresar, y el discernimiento de espíritus para ser capaces de entender cuáles de estos demonios son menos malvados y cuáles lo son más y cuál es la actividad de cada uno y cómo vencer a cada uno para arrojarlo (*VidAnt* 22[1]).

Los demonios no darán tregua al monje en su esfuerzo de engañarlo, incluso, bajo apariencia de bien. Así, por ejemplo, se aparecen delante del monje profetizando eventos futuros que se confirman. «Sin embargo, los demonios no hacen esto porque se preocupan de aquellos que los escuchan, sino que sus intenciones son que más adelante pueda persuadir a los monjes a confiar en él, finalmente ellos llegan a estar bajo la autoridad de los demonios y los demonios los destruyen» (*VidAnt* 31). En ese sentido, el santo aconseja

> no prestar atención a lo que los demonios dicen y no temer sus apariciones engañosas. Porque la verdadera luz no resplandece en ellos, por el contrario, los demonios llevan la apariencia y las indicaciones de fuego que ha sido preparado para ellos (*VidAnt* 24[1]).

Más aún, «si ellos vienen a ti durante la noche y quieren decirte acerca del futuro o decir "nosotros somos ángeles", no los escuchéis porque están mintiendo» (*VidAnt* 35[1]).

El objetivo de la vida espiritual para san Antonio, al modo del *Testamento de los doce patriarcas,* será alcanzar la simpleza del corazón, esto es un corazón libre de la acción e influencia de tantos y diferentes espíritus malignos. Para san Antonio los demonios encarnaban el estado caído representado por la diversidad y la multiplicidad, lejos de la simplicidad que es capaz de trascender[68]. Este es precisamente el significado de su retirada al desierto: la necesidad de encontrar la quietud ante tantos requerimientos de la gente que finalmente le

podrían llevar al orgullo (*VidAnt* 49). Y es que Antonio «mantenía su intelecto inamovible e impasible, de tal modo que los demonios huían y las bestias salvajes, como está escrito, hacían las paces con él» (*VidAnt* 51). En ese sentido, su corazón era puro (*VidAnt* 67) y su ánimo no se veía afectado por los placeres, la risa, o la tristeza (*VidAnt* 66). «[La gente] reconocía a Antonio porque nunca estaba angustiado ya que su alma estaba en paz, él nunca estaba triste porque su corazón se encontraba siempre en gozo» (*VidAnt* 68). En ese sentido es útil recordar cómo se define la virtud en esta obra: «mantener las facultades intelectuales al modo natural, esto es, como fue creada». Por el contrario, el vicio es «una desviación» o un «apartarse» que sucede cuando el monje se entretiene en pensamientos sobre pequeñas cosas o simplemente sucumbe ante los pensamientos sucios (*VidAnt* 20). En ese sentido, Antonio tenía una sabiduría única (*VidAnt* 66) porque era capaz de resistir a los pensamientos que provocaban los demonios. «Cuando emerja alguna *phantasia,* no caigas en el error, sino que, en primer lugar, y con valentía, pregúntale qué tipo de pensamiento es: ¿Quién eres, y de dónde vienes?» (*VidAnt* 43). Más aún, el monje tenía el don de profetizar viendo de antemano quién y cuándo lo iban a visitar (*VidAnt* 62). Vivía, además, reconciliado con el mundo animal. Así tenemos que, cuando iba con los suyos y tuvieron que cruzar un río infectado de cocodrilos, él rezó y ninguno de los animales les hizo daño (*VidAnt* 15). Su cuerpo es perfecto y no muestras signos de cambio, permanece vital

como en los tiempos de su juventud[1].

El último caso por estudiar en este capítulo es el de Evagrio Ponticus quien va a ir más lejos en la definición y clasificación de los demonios, como de la manera de enfrentarlos, para alcanzar la «libertad de las pasiones» (ἀπάθεια), concepto analogable al de la «simpleza» o «unidad del corazón». Puntualicemos que la ἀπάθεια no implica ausencia de toda emoción, como el deseo o el enojo, sino más bien la moderación y reconducción de las energías «de acuerdo a la naturaleza». Así, por

ejemplo, la ἀπάθεια implica que el deseo, en vez de enfocarse en el cuerpo de los demás (lujuria), ha de dirigirse a Dios y las virtudes de tal modo que la parte irracional del alma sea gobernada por la «mente» (νοῦς). Por el contrario, si la parte irracional del alma no es gobernada por el νοῦς entonces «actuará contra la naturaleza (παρα φύσιν) y son susceptibles a los movimientos [...] producidos por los *logismoi* (pensamientos pasionales) de origen demoniaco» (*Praktikos* 48). En otras palabras, la ἀπάθεια implica la práctica de las virtudes y la libertad, no de todas las energías psíquicas, sino solo de las desordenadas que constituyen las pasiones. Estas pasiones están movidas por los demonios que actúan especialmente sobre los pensamientos de los hombres. En ese sentido se hace urgente conocer las identidades, estrategias y orígenes de los demonios para poder vencerlos. Hay que puntualizar, sin embargo, que Evagrio desconfía de la capacidad que pueden tener los demonios de conocer lo que hay en nuestros corazones. Y es que los demonios no son seres muy inteligentes. Por el contrario, lo que hacen los demonios es deducir nuestros pensamientos a partir de nuestras acciones (*Praktikos* 47)[69]. A pesar de esta apreciación, el monje ha de dar una fiera batalla, no tanto contra sí mismo, como contra los demonios. Y es que estos arrojan pensamientos en el monje, que él puede resistir, o bien, si los permite, estos se convertirán en pasiones. En ese sentido, Evagrio aconseja combatir los pensamientos apenas estos hacen su aparición (las proto-pasiones o primer movimiento[1]).

Evagrio hará un mapa de las ocho pasiones más genéricas en las cuales están incluidas todas los demás: la *gastrimargía* (glotonería, gula), la *porneía* (lujuria), *filargyría* (avaricia, amor al dinero), *lype* (tristeza), *orgé* (cólera), *acedía* (desabrimiento, pereza), *cenodoxía* (vanagloria), *hyperefanía* (soberbia). El monje propone varios métodos para combatir a determinados demonios. Así, por ejemplo, cuando se trata de la lujuria

es útil ayunar, orar, hacer vigilias, evitar las multitudes donde puedan asistir las mujeres. Además de estas prácticas el monje ha de discernir empezando con identificar el pensamiento o deseo en cuestión como una huella del demonio. Ahora bien, para Evagrio no solo los demonios influyen en los pensamientos del hombre. En efecto, el discernimiento implica distinguir el pensamiento angelical, el pensamiento que surge de nuestra libre voluntad cuando se inclina al bien, el pensamiento bueno que es propio de nuestra naturaleza y que no hace distinciones entre paganos y creyentes, del pensamiento originado por los demonios (*Capita Cognoscitiva* 31; *Cartas* 18,1-2). Si el monje logra doblegar a estos demonios, y se hace libre de las pasiones, entonces las batallas se harán más arduas por cuanto se trasladarán al campo de la purificación del intelecto para así alcanzar la oración pura y el conocimiento de Dios. En este campo el enemigo principal será el demonio de la irascibilidad que hará todo lo posible para que el monje no rece adecuadamente. La vanagloria y el orgullo serán sus armas preferidas y nacerán de un «santo» deseo por hacer justicia. En esta etapa el monje ha de sentarse y discernir el derrotero de sus pensamientos e inclinaciones: «¿Qué es esto? ¿De qué partes se compone? De todas estas cosas, ¿cuáles son las que afectan de manera especial al intelecto?» (*Capita Cognoscitiva* 9,19). Para Evagrio el ideal no se limita al «hombre monástico» sino al «intelecto monástico», esto es, una persona libre de todo pensamiento conducente al pecado. Purificando su mente, el monje va alcanzando la oración pura que consiste en que su mente, libre de todo pensamiento o representación, llega al «lugar de Dios» donde se percibe una luz invariable «como el zafiro o el color del cielo» (*Capita Cognoscitiva* 39; *De oratione* 67-70, 72-73, 91-99, 106-107, 111[1])[70].

Ahora bien, si Evagrio Ponticus se erige como un maestro en el discernimiento de los distintos espíritus que interfieren en la libertad humana, san Agustín será quien les dará un marco más ortodoxo en sus reflexiones éticas. El santo partirá de premisas que se asemejan a las

bíblicas. Dios no es en ningún caso causa del mal. Para san Agustín no habría lugar para dualismos moderados de carácter cosmológico que acepten la presencia de un ente maligno desde un ángel rebelde a un fiscal celestial cuya misión sea acusar al hombre delante de Dios. El comienzo de la verdadera piedad, para el santo, es sostener la absoluta primacía de Dios. La divinidad no se muta, es el creador de todas las cosas y trasciende todo en la excelencia (*De libero arbitrio* 2.12). En este sentido, para san Agustín, todo lo creado por Dios ha de ser bueno. El mal como ente con ser propio no puede existir. Entonces, ¿cómo explicar el mal desde la perspectiva de este padre de la Iglesia? El mal se entendería como la ausencia del bien cuyo origen se encuentra en un defecto de la libertad humana. En efecto, la raíz del pecado original se encontraría en el orgullo de la primera pareja. Nada de malo había en el fruto del árbol del conocimiento del bien y el mal. ¿Cómo lo podía haber si había sido creado por Dios? El mal estuvo en el orgullo que condujo a la desobediencia, ambos anclados en la libertad de la primera pareja[1].

> Es imposible que la voluntad de un hombre no caiga sobre sí misma con un golpe atronador y devastador si se exalta como para preferirlo al de Aquel que es su superior. Esto es lo que el hombre ha experimentado en su desdén en relación con el mandamiento de Dios, y a través de esta experiencia ha aprendido la diferencia entre el bien y el mal, esto es, la bondad de la obediencia y la maldad de la desobediencia que es el orgullo y la insubordinación de la perversa imitación de Dios y de la perniciosa libertad (*Comentario al Génesis* 8,14,31[1]).

Una de las consecuencias de la desobediencia fue experimentar por primera vez la lujuria. Así,

> tan pronto como ellos habían violado el mandamiento, se encontraron totalmente desnudos, interiormente desprovistos de la gracia que habían ofendido a través del orgullo y del amor arrogante de su propia independencia. Dirigiendo sus ojos en sus cuerpos,

sintieron el movimiento de la concupiscencia que hasta entonces no conocían (*Comentario al Génesis* 11,31,41).

En otras palabras, es la fractura en la condición original del hombre la causa del mal, la separación entre el alma y el cuerpo que se ejemplifica de manera especial en la lujuria donde los instintos naturales tienen el control del cuerpo con independencia del consentimiento de la mente o voluntad (*Ciudad de Dios* 14,15). El mal no tiene nada que ver con demonios tratando de influir en la voluntad humana, sino que es la consecuencia del abandono del hombre de su unión con Dios[71].

## Conclusiones

El proceso de internalización de la experiencia religiosa que hemos estudiado en los capítulos anteriores tiene características muy particulares cuando nos acercamos al fenómeno del dualismo cósmico y ético. Es verdad que el acento escatológico, ese escenario dramático que desemboca en una batalla final de grandes proporciones como en el Qumrán, se va perdiendo. Esta dinámica es común en el judaísmo y en el cristianismo. En el primer caso debido al fracaso de la primera y segunda revueltas en contra los romanos que provocaron una reacción contraria a la apocalíptica entre los rabinos; en el segundo caso debido a la dilatación de la esperada parusía. Es verdad también que, sin perder el horizonte escatológico, el dualismo ético tanto en el judaísmo como en el cristianismo va adquiriendo modalidades cada vez más «psicológicas». En ese sentido el arte del discernimiento, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, se va a erigir como la «psicología» del mundo antiguo y medieval. Con todo esto, es también cierto que la experiencia del dualismo ético siempre tuvo una dimensión individual

(o internalizada) muy importante, incluso en contextos apocalípticos tan marcados como los que encontramos en la literatura del Qumrán o en el *Libro de las similitudes*. Y no puede ser de otra manera en un marco religioso, como el judeo-cristiano, donde la libertad humana siempre ha sido un pilar fundamental y donde los demonios están decididos a perder al hombre a cualquier costo[1].

[1] El dualismo puede ser definido como una doctrina que pone la presencia de dos principios antagónicos a la base de la existencia y entendimiento del cosmos, del hombre y de sus decisiones éticas. El dualismo admite una serie de gamas y matices, así, puede expresarse de manera radical cuando los dos principios antagónicos son coeternos y tienen la misma fuerza (zoroastrismo, maniqueísmo, algunas facciones de los cátaros), o de manera moderada cuando uno de los dos principios, generalmente el que representa el bien, es omnipotente, siendo el segundo una fuerza opositora que nace y depende de algún modo del primero (ciertas corrientes en el judaísmo, el gnosticismo valentiniano, ciertas interpretaciones platónicas). L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. IV (Farmigton: Thomson Gale, 2005), 2504-25012.

[2] N. Ellis, *The Hermeneutics of Divine Testing, Cosmic Trials and Biblical Interpretation in the Epistle of James and Other Jewish Literature* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2015), 782.

[3] Ibíd., 80-832.

[4] Ibíd., 85-862.

[5] N. Ellis, *The Hermeneutics of Divine Testing, Cosmic Trials and Biblical Interpretation in the Epistle of James and Other Jewish Literature*, 91-922.

[6] L. A. Hogeterp menciona entre varios ejemplos el término los «hijos de la luz» (בני אור) a[4 QDibHam 1 a-b 1] en contraposición a los «hijos de las tinieblas»; «raíz de la plantación» (שודש מטעת) en el contexto de la plantación eterna o Jardín del Edén (1QS 8.5); portadores de una «nueva alianza» (1QPesher Habacuc 2.1-4) que implicaba una revelación exclusiva para los miembros de la comunidad (CD-A 3.12b-17a) en contraposición a aquellos que todavía interpretan defectuosamente la alianza mosaica; «los que buscan a Dios con un corazón no dividido» (CD-A 1.8-10); «los que poseerán la vida eterna y toda la gloria de Adán» (CD-A 3.20); «una casa segura» o «bien establecida» haciendo alusión a la condición de la comunidad como nuevo templo (4QFlorilegio 174.1. i 3.6) en contraposición al de Jerusalén. [L. A. Hogeterp, «Eschatological Identities in the Damascus Document», en: F. García Martínez, M. Popovic, *Defining Identities: We, You and the Other in the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 2008), 111-126]2.

[7] J. Duhaime, «Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran», *The Catholic Biblical Quarterly*, 49/1 (1987) 332.

[8] I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires, Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Fidadelfia: University of Pennsylvania Press, 2011), 44-502.

[9] Ibíd., 47[1].

[10] Ibíd., 50[1].

[11] I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires, Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, 62[1].

[12] «Y ningún muchacho joven ni ninguna mujer entrará en sus campamentos cuando salgan de Jerusalén para ir a la guerra hasta que ellos vuelvan. Y ningún cojo, ni ciego, ni tullido, ni ningún hombre que tenga en su carne una tara indeleble, ni ningún hombre afligido de impureza en su carne, ninguno de estos saldrá con ellos a la guerra. Todos ellos serán voluntarios para la guerra, perfectos de espíritu y de cuerpo, y dispuestos para el día de la venganza. Y todo hombre que no se haya purificado de su "fuente" [eyaculaciones] el día de la batalla, no descenderá con ellos, pues lo ángeles santos están juntos con sus ejércitos. Y habrá un espacio entre todos sus campamentos y "el lugar de la mano" (retretes) de unos dos mil codos. Y ninguna desnudez indecente se verá en los alrededores de todos sus campamentos» (1QM 7.3-7). Para más detalles: P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 116-122[1].

[13] F. García Martínez, «Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos del Qumrán», en *Biblical studies on the Web* 81 (2000) 70-80[1].

[14] M. Segal, *The Book of Jubilees, Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (Leiden: Brill, 2007), 104[1].

[15] B. R. Doak, *The Last of Rephaim: The Conquest and Cataclysm in the Heroic Ages of Ancient Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 2012), 5[1].

[16] En *1En* 15,3-7 leemos el drama que significa la infidelidad de los ángeles y la mixtura de la que están hechos los gigantes: «¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, habéis yacido con mujeres, cometido torpezas con las hijas de los hombres y tomado esposas, actuando como los hijos de la tierra, y engendrados hijos gigantes? Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos». En la literatura rabínica también encontramos ecos de este mito enóquico. Así en el PsJon del 43-45 leemos: «Y sucedió que los hijos de los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la superficie de la tierra y les nacieron hijas hermosas. Y vieron los hijos de los "grandes" que las hijas de los hombres eran hermosas, con los párpados pintados, y con colorete, andando con las carnes desnudas, y concibieron pensamientos lujuriosos y se tomaron mujeres de todas las que les gustaron [...]. Samhazai y Azael habían caído del cielo y estaban en la tierra en esos días, y también después de que los hijos de los grandes entraron a las hijas de los hombres y estas les dieron hijos; ellos son llamados gigantes, de antiguo hombres famosos...». En los Pirqué de Rabí Eliézer (cap. XII), por su parte, leemos: «Los ángeles que cayeron desde su lugar santo en los cielos vieron a las hijas de Caín caminar mostrando sus vergüenzas y con los ojos pintados como rameras, tras ellas se perdieron y de entre ellas tomaron esposas, como está escrito, "vieron los hijos de Dios..." (Gn 6,2). R. Sadoq decía: "De aquellos nacieron los gigantes, de soberbia estatura que andaban metiendo sus manos en todas las rapiñas, violencias y derramamientos de sangre, como está escrito: 'Hemos visto a los gigantes ...'" (Nm 13,33)»[1].

[17] A pesar de la oscura frase de *1En* 20,6 donde leemos sobre uno de los siete ángeles de Dios que vigilan, Saraqael, «encargado de los espíritus del género humano que hacen pecar a los espíritus»1.

[18] Segal, *The Book of Jubilees,* 1251.

[19] Segal, *The Book of Jubilees,* 1761.

[20] Mastema es presumiblemente un ángel, creado como todos los demás, en el primer día de la creación. Se opone al Ángel de la Presencia (caps. 17-18; 48) y a Dios (cap. 10), y actúa como patrono de Egipto en *Jub* 48. Ibíd., 177-1781.

[21] N. Ellis, *The Hermeneutics of Divine Testing* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2015), 64-681.

[22] Esta historia encuentra un paralelo interesante en un texto médico medieval conocido como *El libro del Asaf el médico,* donde leemos que «en aquellos días los espíritus de los bastardos comenzaron a atacar a los hijos de Noé, a descarriarlos, causando que se equivoquen, a herirlos y golpearlos con enfermedades y dolores y toda clase de trastornos que mataban y destruían a los seres humanos. Entonces todos los hijos de Noé vinieron, y junto a sus hijos, le contaron de todas sus aflicciones a Noé, su padre [...] Dios envió a uno de sus ángeles de la presencia, cuyo nombre era Rafael, aprisionar a los espíritus de los bastardos que estaban bajo los cielos para que no pudieran dañar más a los hombres. El ángel así lo hizo, aprisionándolos en el lugar del juicio. Pero dejó un décimo de ellos para que pudieran ir por la tierra bajo las órdenes del Príncipe Enemigo para oprimir a quienes se comportan mal. El ángel les dijo los remedios para las aflicciones de la humanidad, y todo tipo de medicina para sanar con árboles de la tierra y las plantas del suelo y sus raíces [...]». Para más detalles: Segal, *The Book of Jubilees,* 1711.

[23] Esta oración de súplica se ejemplifica, además, en textos qumránicos como 11QPs 19.14-16 donde leemos: «Concédeme un espíritu de fe y conocimiento, no me dejes caer en la transgresión. No dejes que ni Satanás gobierne sobre mí, ni que ningún dolor o inclinación mala tome posición de mis huesos». Ellis, *The Hermeneutics of Divine Testing*, 721.

[24] Como sabemos, en el primer día de la creación, «cuando las tinieblas cubrían la faz de la tierra» (Gn 1,2), Dios hizo que la luz brillara separando a la claridad de las tinieblas (Gn 1,3-4) y dijo que la luz era buena (Gn 1,4). El problema con esta descripción es que tenemos que esperar hasta el cuarto día para que la divinidad cree las lumbreras, especialmente el sol, la luna y las estrellas (Gn 1,16), que separen el día (luz) de la noche (tinieblas) (Gn 1,18). Si las lumbreras no aparecieron sino hasta el cuarto día, entonces, ¿cuál era la fuente de la luminosidad que brilló desde el primer día? Este aparente vacío literario fue aprovechado por distintas corrientes judías que desarrollaron mitos muy inspiradores respecto a una «primera luz primordial». En el GnR (3,4) y el PRE al Gn 1,3 se entiende que la luz primordial existía, de algún modo, antes de la creación. En ambos textos se utiliza como prueba el Sal 104,1-2 donde se nos dice que Dios se cubrió a sí mismo de luz, como con un manto glorioso y majestuoso, y extendió los cielos como una cortina (se entiende que antes de la creación). En el b.Hag. 12a se enfatiza la misma idea, aunque con más detalles. Esta luz primordial provenía de los vestidos de luz que cubrían a Dios y que irradiaban su realeza. Este fulgor era tan distinto al que proviene de las luminarias que permitía ver los confines del universo y las realidades etéreas. Era una luz siete veces más brillante que la del sol y continuó brillando después de la creación de las luminarias. Para Is 30,26 esta luz primordial se identifica con la que iluminará los días del Mesías: «la luz de la luna

será como la luz del sol y la luz del sol será siete veces mayor». En la misma línea el Pesiqta Rabbati 36, «nuestros maestros enseñaron que en el tiempo cuando el Rey Mesías aparezca, él va a venir y se colocara en el techo del templo. Él va a proclamar a Israel, y va a decir humildemente, ¡"el tiempo de vuestra redención ha llegado! Si vosotros no creéis, mirad, mi luz va a brillar sobre vosotros..."». Para más detalles: T. García-Huidobro, *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación,* 52[1].

[25] A. Orlov [«Воскрешение Ветхого Адама», (Символ Nº66, Moscow, 2015) 120] menciona que estudiosos, como Masanobu Endo, tienen dificultades al momento de atribuirle a Adoil características propias del demiurgo. Para M. Endo, Adoil funciona como alguien que obedece las ordenes de Dios. No sería un agente, sion más bien un objeto que es transformado y creado. M. Endo, *Creation and Christology: A Study of the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002), 21[1].

[26] R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudopigrapha of the Old Testament*, vol. II (Oxford: Clarendon Press, 1913), 445[1].

[27] J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism,* 288[1].

[28] En el presente capítulo utilizaremos la traducción del *Testamento de los doce patriarcas* de: J. H. Charlesworth (ed.), *Pseudepigrapha Apocalyptic Literature and Testaments*, vol. I (Garden City: Doubleday and Company, 1983[1]).

[29] El carácter predominantemente judío de la obra, aunque con indudables interpolaciones cristianas, se sostiene a través de la idea de la Torá que se presenta. La Torá tendría un alcance universal, del mismo modo que en el libro de los *Jub,* básicamente porque de acuerdo con el *Testamentos de los doce patriarcas,* estos ya conducían su vida en relación con los principios de Torá previo a Moisés. Esta idea de que la Torá no es una innovación mosaica puesto que tiene un carácter previo y universal definitivamente no es cristiana (Gal 3,15-18). Tampoco sería cristiana la idea, sostenida a lo largo de toda la obra, de que la conversión de los gentiles siempre ha de respetar los límites y privilegios del pueblo de Israel. Tomemos por ejemplo la visión del *TestJud* (25,3-5) que tiene un fuerte contenido judío: «Habrá un solo pueblo del Señor y una lengua; no existirá ya el espíritu engañoso de Beliar [...] los que hayan muerto en la tristeza resucitarán en gozo, y los que hayan vivido en pobreza por el Señor se enriquecerán; los necesitados se hartarán; se fortalecerán los débiles, y los muertos por el Señor se despertarán a la vida. Los siervos de Jacob correrán con gozo, y las águilas de Israel volarán con alegría...y todos los pueblos alabarán al Señor por siempre». Notemos también las múltiples referencias a la tradición enóquica que los cristianos no asumieron en tal medida: *TestDan* 5, 6; *TestJud* 18, 1; *TestSim* 5, 4; *TestNef* 4, 1; *TestJos* 9, 1; *TestLev* 10,5; 14,1; 16,1; *TestBen* 9,1). El *TestLev* guarda relación con otro texto judío qumránico, el Leví arameo, más que con cualquier otro texto cristiano. Pensemos también que para los testamentos los patriarcas serán los que se alzarán en los últimos días para juzgar y gobernar al pueblo (*TestSim* 6,7; *TestLev* 18,14; *TestJud* 25,1; *TestZab* 10,1-4; *TestBen* 10,6-10), lo que contradice abiertamente a Mt 19,28 cuando Jesús les promete lo mismo a sus discípulos. Y ni mencionar la absoluta ausencia de la idea de un mesianismo sacerdotal proveniente de la línea de Leví en la literatura cristiana. Para más detalles: D. A. de Silva, *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 209. En la presente obra las traducciones de los testamentos están tomadas de: J. H. Charlesworth (ed.),

*Pseudepigrapha Apocalyptic Literature and Testaments*, vol. I (Garden City: Doubleday and Company, 1983[1]).

[30] Ellis, *The Hermeneutics of Divine Testing*, 149[1].

[31] Ibíd., 150[1].

[32] Ellis, *The Hermeneutics of Divine Testing*, 144[1].

[33] Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 64[1].

[34] Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 15[1].

[35] En la primera parte de esta historia se explica por qué los judíos de los tiempos rabínicos no sienten más atracción a la idolatría. En esta historia el deseo por la idolatría se entiende como un ente demoniaco externo que había ejercido su influencia sobre los judíos provocando el castigo divino, esto es, el exilio a Babilonia. Sin embargo, cuando volvieron del exilio de Babilonia los judíos habían implorado a Dios que removiera este deseo de sus corazones, y Dios escuchó favorablemente tal oración. La historia dice que los israelitas «ayunaron por tres días y tres noches, y él [el ídolo que les causó el desastre del exilio] les fue dado. Una figura como de un león en llamas salió del Santo de los santos. Un profeta dijo a Israel: "Este era el deseo por adorar dioses extraños, como está dicho: Esta es la maldad (Zac 5,8)". Mientras lo capturaban, un pelo fue arrancado de su cabeza. El gritó y su voz se escuchó hasta cuatrocientas parasangas (¡la distancia entre el cielo y la tierra es quinientas parasangas!). Los israelitas dijeron: "¿Qué haremos? Tal vez, y Dios lo prohíba, ellos tendrán piedad de él en los cielos". Entonces un profeta les dijo: "Arrójenlo en una olla de plomo y cierren su boca con plomo, porque el plomo absorbe el sonido, porque está escrito: "Esta es la Maldad. La echó dentro de la medida y volvió a poner la tapa de plomo en su boca" (Zac 5,8)». Ahora, si bien los rabinos ya no sienten atracción por la idolatría, no sucede lo mismo con otro deseo, el de la trasgresión sexual. D. Boyarim, *Carnal Israel, Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: University of California Press, 1995), 70[1].

[36] R. Nahman Isaac no estuvo de acuerdo con la interpretación de R. Hisda porque si seguimos su razonamiento, cuando se habla de la creación de las bestias en Gn 2,19 utilizando una sola yod (וַיִּצֶר), significaría que las bestias solo tienen inclinación para el bien, cuando de hecho las vemos que muerden, dañan y patean. Es interesante constatar que de acuerdo con R. Nahman Isaac el יצר הרע y el יצר התוב estarían presentes no solo en los hombres, sino que también en los animales. En el mismo texto R. Rav dice que el יצר הרע se parece a una mosca que habita entre dos entradas del corazón como está dicho: «Una mosca muerta pudre una copa de ungüento de perfumista» (Ecl 10,1). En el mismo sentido los rabinos enseñan que el ser humano tiene dos riñones, uno a la derecha y otro a la izquierda. El de la derecha da consejos buenos, mientras que el de la izquierda malos, como está escrito: «El sabio tiene el corazón a la derecha, el necio tiene el corazón a la izquierda» (Ecl 10,2[1]).

[37] I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 17-19[1].

[38] R. S. Weiss, *Insights: A Talmudic Treasury*, vol. II (Jerusalén: Feldheim Publishers, 1996), 126-127[1].

[39] Al final Sammael no puede con el alma de Moisés porque esta era de verdad demasiado bella y justa. Será Dios quien descenderá a la tierra y la besará para llevársela. En palabras de

Abulafia y Albutini: «La quinta purificación es la siguiente: Cuando el fiel se prepara para recibir el Espíritu Santo, después de todas las cualidades buenas que ha internalizado, él debe entrar a la morada solitaria con la pureza y la santidad —un lugar donde los sonidos humanos o el trinar de los pájaros no lo disturben. El tiempo después de medianoche es el más indicado para estos asuntos. Entonces que guarde sus ojos y que desvista todos sus pensamientos de todas las cosas pertinentes a este mundo, como si su alma departiera de él mismo, como si fuese un hombre muerto que no siente nada. Luego de esto el hombre se esforzará en pensar en las realidades de arriba y adherirse a la raíz de su alma y de las luces sobrenaturales. Y que se imagine como si su alma haya partido y ascendido a lo alto. Y que se imagine los mundos superiores como si él estuviese en ellos. Y si alcanza alguna unificación, que medite en ella y que atraiga la luz y los influjos divinos a través de todos los mundos». M. Fishbane, *The Kiss of God, Spiritual and Mystical Death in Judaism* (Seattle: University of Washington Press, 1994), 44[1].

[40] R. S. Weiss, *Insights: A Talmudic Treasury,* vol. I (Jerusalén: Feldheim Publishers, 1990), 71[1].

[41] I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires,* 21[1].

[42] Weiss, *Insights: A Talmudic Treasury*, vol. I, 247[1].

[43] Weiss, *Insights: A Talmudic Treasury*, vol. I, 129[1].

[44] Ibíd., 6[1].

[45] I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires,* 96,

[46] I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires,* 79-80[1].

[47] R. S. Weiss, *Insights: A Talmudic Treasury*, vol. I, 9-10[1].

[48] R. S. Weiss, *Insights: A Talmudic Treasury*, vol. I, 166[1].

[49] H. Schwarz, *Evil, A Historical and Theological Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 68-71[1].

[50] H. Schwarz, *Evil, A Historical and Theological Perspective*, 70[1].

[51] Ibíd., 75-77[1].

[52] E. Backhouse, C. Tylor, *Early Church History To The Death Of Constantine* (Hamilton: Adams & Company, 1884[1]).

[53] J. M. Paget, *The Epistle of Barnabas* (Tubinga: J.C.B. Mohr, 1994), 51[1].

[54] H. van de Sandt, D. Flusser, *The Didache, Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 60[1].

[55] B. D. Ehrman (ed.), *The Apostolic Father,* 2.75[1].

[56] J. Suggs, «The Christian Two Ways Tradition: Its Antiquity, Form, and Function», en: D. E. Aude (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (Leiden: Brill, 1972), 70[1].

[57] J. Suggs, «The Christian Two Ways Tradition: Its Antiquity, Form, and Function», en: D. E. Aude (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, 60[1].

[58] C. Davis, O.S.B., «The Didache and Early Monasticism in the East and West», en: C. N. Jefford, *The Didache in Context, Essays on Its Text, History and Transmission* (Leiden: Brill, 1995), 355-358[1].

[59] C. Davis, O.S.B., «The Didache and Early Monasticism in the East and West», en: C. N. Jefford, *The Didache in Context, Essays on Its Text, History and Transmission*, 355-358[1].

[60] B. Layton, *The Canons of Our Fathers, Monastic Rules of Shenoute* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 79-80[1].

[61] D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk, Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 3-4[1].

[62] C. Davis, «The Didache and Early Monasticism in the East and West», 359-361[1].

[63] C. Davis, «The Didache and Early Monasticism in the East and West»,, 364-365[1].

[64] Esta internalización de la experiencia de discernimiento ético ya se había dado en la temprana obra del *Pastor de Hermas* donde encontramos un esquema similar al analizado más arriba en relación al b.Ber 61a o RutR 3,1 donde dos espíritus luchan en el corazón del hombre por dominar sus decisiones éticas. En efecto, en el *Pastor de Hermas* se hace referencia a los dos ángeles que habitan (κατοικοῦσιν) en el corazón del hombre, el ángel de la justicia (δικαιοσύσιν) y el de la maldad (πονερία). «El ángel de la justicia es delicado y modesto, dócil y gentil. Cuando él asciende a tu corazón, de inmediato habla contigo de justicia, pureza, reverencia, autocontrol, de todos los actos justos, y de todas las virtudes gloriosas. Cuando todas estas cosas vengan a tu corazón, sabed que el ángel de la justicia está contigo. De tal modo, creed en él y en sus obras» (Mandato 6, II, 4). El ángel de la justicia se relaciona con los deseos buenos (ἐπιθυμὶα τῆι ἀγαθῆι) (Mand. 12, I, 2). Por el contrario, «ved también las obras del ángel de la maldad. Primero que nada, él es mal humorado, resentido, tonto, y todas sus obras son malas, dejando caer a los siervos de Dios» (Mand. 6). Las obras del ángel del mal son el enojo, la lujuria, la gula, las mujeres, el orgullo, y «todo aquello que es similar o parecido a estas» (Mand. 6, II, 4). El ángel del mal estaría relacionado con el deseo maligno (ἐπιθυμὶα πονέρα) que es cruel y que puede destruir al siervo de Dios (Mand. 12, I, 2). En términos generales, el ideal antropológico que se presenta en el *Pastor de Hermas*, al igual que el *Testamento de los doce patriarcas*, es un corazón que huye del doblez (δυψυχία) porque sabe que es un obstáculo para el servicio de Dios. Este doblez de corazón está relacionado con el deseo del mal que se instala en el corazón del hombre. Y es que, en el fondo, los dos ángeles que influyen en el corazón del hombre pueden analogarse con los deseos que provocan (ἐπιθυμίαι[1]).

El pastor de Hermas nos sitúa en un contexto temprano donde se afirmaba la existencia de los demonios y de su dañina influencia sobre los hombres. Es el caso, por ejemplo, de Justino el mártir quien hace referencia dos veces al mito de los ángeles rebeldes del *Libro de los vigilantes* (*Apol. I*, 5) para señalar que a partir de la unión entre los ángeles y las mujeres los demonios se esparcieron y desde entonces han tratado de llevar al hombre a su perdición. Justino, a diferencia del autor del *Libro de los vigilantes*, es más explícito en relación con la influencia de los demonios en el pensamiento, deseos, o inclinaciones humanas. Por eso aconseja

desenmascararlos a través de una investigación racional (λόγω ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς) para exponer sus fraudes y perversas intenciones de desviar a las personas (*Apol. I*, 5.3). En las *Homilías Pseudo-Clementinas* vemos el mismo fenómeno que en Justino. En efecto, en este texto los demonios son espíritus sofisticados (πνεύματα) que vienen de fuera para vivir en los cuerpos humanos y que tratan de engañar al hombre a través de pensamientos errados: «Muchos, no conociendo que son influenciados, consienten en los pensamientos malos sugeridos por los demonios, como si estos fuesen el razonamiento de sus propias almas» (*Hom.* 9, 12). Los pensamientos sugeridos por los demonios en las *Homilías* tienen relación con los deseos que despiertan (*Hom.* 9, 11). Por último, mencionemos a Clemente de Alejandría que hablará de las pasiones como «huellas» en el alma humana por poderes espirituales externos: «El simple mensaje de nuestra filosofía dice que todas las pasiones (πάδη) son huellas hechas en el alma (ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς) cuando esta es dúctil y flexible, y como un sello marca con poderes espirituales (τῶν πνευμτικῶν δυνάμεων) contra los cuales estamos luchando» (*Strom.* II, 20.110.1). I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires,* 37-38. 54-56[1].

[65] L. Eberle (trad.), *The Rule of the Master* (Michigan: Cistercian Publications, 1977), 45[1].

[66] D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk,* 28[1].

[67] Atanasio de Alejandría, *The Life of Antony* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2003), 64[1].

[68] D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk,* 22[1].

[69] I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires,* 70[1].

[70] D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk,* 55-75[1].

[71] D. G. Hunter «Evil, Suffering, and Embodiment in Augustine», en: N. V. Harrison, D. G. Hunter (eds.), *Suffering and Evil in Early Christian Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), pos. 3810-4081[1].

# Conclusiones a la obra

*Andrei Orlov*
*Tomás García-Huidobro*

Hablar de la internalización de la experiencia religiosa es referirse al cambio del paradigma «apocalíptico», caracterizado por las «revelaciones», «visiones» y «sueños», a un mundo espiritual dominado por la mente, el control de las pasiones, la vida virtuosa y finalmente la contemplación de la luz divina a través del silencio y la vía negativa. Hemos sido enfáticos en señalar que la transición de un estado a otro no se da al modo evolutivo. De hecho, la «visiones» o «revelaciones» de carácter apocalíptico seguirán estando presentes en la experiencia religiosa del cristianismo. Sin embargo, es indudable que al mismo tiempo va a ir surgiendo una progresiva «internalización» de la experiencia religiosa caracterizada por la acentuación de conceptos tales como la «imagen de Dios» al modo adámico presente en el corazón del hombre; «Cristo, como sumo sacerdote» que oficia en el alma humana como si esta fuese un templo; «Cristo como contrapartida celestial» a la cual nos vamos asemejando; «los espíritus malos» que tratan de dominar el actuar del creyente obligándolo a desarrollas sofisticadas técnicas de discernimiento; y otras definiciones claves como la «indiferencia frente a las pasiones», el «desapego al mundo sensible», y el «silencio»[1].

Estos son solo algunos aspectos que hemos desarrollado a lo largo de esta obra. Estos suponen algunos elementos bien reconocidos por los estudiosos, mientras que otros no tanto. Es bien sabido que la influencia neoplatónica de la escuela alejandrina, con exponentes de la talla de

Filón, Clemente de Alejandría u Orígenes, serán cruciales al momento de «cristianizar» la filosofía de la época. Tampoco hemos de olvidar la decisiva influencia que tendrá en esta dinámica de «internalización de la experiencia religiosa» la temprana reflexión cristológica. En efecto, Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, se convierte ya desde los evangelios en el «sujeto» y el «objeto» de las teofanías divinas. Dios se acerca de una manera insospechada a la humanidad, posibilitando a través de la «comunicación de idiomas» un intercambio de dones que desemboca en la «divinización» del ser humano al hacerse al modo de Cristo[1].

Por lo tanto, cuando hablamos de la «internalización de la experiencia religiosa» nos referimos a un mundo complejo, de caminos que se cruzan e influencian, produciendo uno de los períodos más fructíferos en el pensamiento religioso humano. Es importante no simplificar esta dinámica, sino verla con toda su complejidad temporal y de distintas matrices. En ese sentido, el carácter judío de la misma es ineludible. Esto es especialmente cierto cuando pensamos en el mundo dualista de carácter ético propio del judaísmo del segundo templo. Desde un punto de vista ético, sin considerar la siempre presente perspectiva cosmológica, la verdadera batalla contra las «intenciones» o «deseos» del mal se producían en el corazón del hombre ya en la literatura del Qumrán. La personalización del templo de Jerusalén en la persona del sumo sacerdote, como si se tratase de «un templo dentro de otro templo», es otro ejemplo oportuno al respecto. La idea del hombre como un «microcosmos», espejo del cosmos creado por Dios, será otra idea judía de gran influencia en la dinámica de la internalización de la experiencia religiosa[1].

En definitiva, más que cerrar un tema, esta obra es un esfuerzo de abrir ventanas y puertas, para dejar entrar nuevas perspectivas en un

tema tan crucial en el desarrollo de la espiritualidad y teología cristiana de los primeros siglos[1].

# Bibliografía

## Fuentes

### *Apócrifos del Antiguo Testamento*

*A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (ed. G. A. Anderson, M. E. Stone). Atlanta: SBL, 1999[1].

«Apocalipsis de Abraháν» (trad. S. Alvarado). En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI (ed. A. Díez Macho). Madrid: Cristiandad, 2009[1].

«Книга откровения Авраама» (trad. А. Кулик), Вестник Еврейского Университета 23/5 (2001[1]).

*Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition* (trad. y ed. A. Kulik, S. Minov). Oxford: Oxford Press, 2016[1].

*Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. II (trad. y ed. C. Halladay), Atlanta: Scholar Press, 1989[1].

«José y Asenet» (trads. R. Martinez, A. Piñero). En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III (ed. A. Díez Macho). Madrid: Cristiandad, 1982[1].

«La carta de Aristeas» (trad. N. Fernández Marco). En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II (ed. A. Díez Macho). Madrid: Cristiandad, 1983[1].

«Libro de los Jubileos» (trads. F. Corriente, A. Piñero). En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II (ed. A. Díez Macho). Madrid: Cristiandad, 1983[1].

«Libro 1 de Enoc» (trads. F. Corriente, A. Piñero). En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II (ed. A. Díez Macho). Madrid: Cristiandad, 1983[1].

«Libro de los secretos de Enoc» (trad. A. Santos Otero). En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. IV (ed. A. Díez Macho). Madrid: Cristiandad, 2009[1].

«Славянская книга Еноха праведнаго» (trad. М. И. Соколовь). исданіе Императорцкаго Общества Исторіи и древностей

оссійскихъ при Московскомъ университете. Москва 1910[1].

«Octipartite de Adán» (trad. G. Macaskill). En *Old Testament Pseudepigrapha* (eds. R. Bauckham, J. R. Davila, A. Panayotov). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013[1].

Памятники Старинной Русской Литературы (ed. Г. Г. Кущелевымь-Безбородко) Кулиша. С. Петербургъ 1862[1].

*Pseudepigrapha Apocalyptic Literature and Testaments*, vol. I. En (ed. J. H. Charlesworth). Garden City: Doubleday and Company, 1983[1].

*The Apocrypha and Pseudopigrapha of the Old Testament*, vol. II (ed. R. H. Charles). Oxford: Clarendon Press, 1913[1].

«The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend» (trad. P. Piovanelli). En *Old Testament Pseudopigrapha*, vol. I (eds. J. Davila, R. Bauchkham y R. Bauchkham). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2013[1].

## *Literatura de Qumrán*

*The Dead Sea Scrolls Translated, The Qumran Texts in English* (trad. y ed. F. García Martínez). Leiden: Brill, 1996[1].

## *Literatura Rabínica y Targumes*

*Bet ha-Midrash* (6 vols.) (trad. A. Jellinek). Jerusalén: Wahrmann, 1967[1].

*Biblioteca Judaica*
*Midrash Rabbah* (10 vols.) (trads. H. Freedman, M. Simon). Londres: Soncino Press, 1939[1].

*Neophyti* (vol. 1) (trad. A. Díez Macho). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978[1].

*The Targum of Canticles, Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes* (trad. y ed. P. S. Alexander). Collegeville: Liturgical Press, 2003[1].

## *Filón de Alejandría*

«De decalogo». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. V (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De Ebrietatis». Obras completas de Filón de Alejandría, vol. II (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De migratione Abrahami». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. II (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De mutatione nominum». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. III (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De opificio mundi». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. I (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De plantatione Noe». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. II (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De Posteritate Caini». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. II (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De Sacrificiis Abelis et Caini». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. I. (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De Virtutibus». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. IV. (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«De vita Mosis». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. IV. (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

«Legum allegoriae». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. I. (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

*Philo, Questions and Answers on Exodus* (trad. R. Marcus). Cambridge: Harvard University Press, 1963[1].

«Quis rerum divinarum heres sit». *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. III (trad. J. M. Triviño). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976[1].

## *Pseudo-Filón*

«Antigüedades Bíblicas» (trad. A. de la Fuente Adanes). En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II (ed. A. Díez Macho). Madrid: Cristiandad, 1983[1].

## *Flavio Josefo*

*The Complete Works of Josephus* (trad. W. M. Whiston). Harrington: Delmarva Publications, 2016[1].

## *Teología Samaritana*

*The Theology of the Samaritans* (J. MacDonald). Londres: SCM Press, 1964[1].

## *Literatura de Hejalot*

*Hekhalot Literature in Translation, Major Texts of Merkavah Mysticism* (trad. J. R. Davila). Leiden: Brill, 2013[1].

## *Padres de la Iglesia*

*Ancient Christian Commentary on Scripture, Mark* (eds. T. C. Oden, C. A. Hall). Downers Grove: Inter Varsity Press, 1998[1].

*Ancient Christian Commentary on Scripture, Mathew 14-28* (ed. M. Simonetti). Downers Grove: Inter Varsity Press, 2002[1].

*Ante-Nicene Fathers. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexanrdria* (eds. A. Roberts, J. Donaldson). Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1913[1].

*Fifty Spiritual Homilies of Saint Macarius the Egyptian* (trad. J. Mason). Nueva York-Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921[1].

*The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter* (trad. G. A. Maloney, S.J.). Nueva York: Paulist Press, 1992[1].

*Die 50 Geistlichien Homilien des Makarios* (trad. H. Donies). Berlín: De Gruyter, 1964[1].

*Padres apostólicos y apologistas griegos* (ed. D. Ruiz Bueno). Madrid: BAC, 2009[1].

*Saint Ephrem's Commentary on the Diatessaron* (trad. C. McCarthy). Oxford: Oxford University Press, 1993[1].

*The Apostolics Fathers*, vol. I (ed. B. E. Ehrman). Cambridge: Harvard University Press, 2003[1].

*The Ante-Nicene Fathers* (eds. A. Roberts, J. Donaldson). Eerdmans: Grand Rapids 1980[1].

*The Epistle of Barnabas* (trad. J. M. Paget). Tubinga: J. C. B. Mohr, 1994[1].

*The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter Pseudo-Macarius* (trad. G. A. Maloney), Nueva York: Paulist Press, 1992[1].

*The Life of Antony* (Atanasio de Alejandría). Kalamazoo: Cistercian Publications, 2003[1].

*The Philokalia* (5 vols.) (trads. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware). Londres: Faber and Faber, 1995[1].

*The Proof of the Gospel: Being the Demostratio Evangelica of Eusebius of Caesarea* (trad. W. J. Ferrar). Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920[1].

*Vida de Moisés* (Gregorio de Nisa). Salamanca: Sígueme, 2018[1].

## *Obras clásicas*

«Fedón de Platón» (trad. G. Fernández). Madrid: Alianza, 1995[1].

## Fuentes secundarias

Allison, D. *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010[1].

Anderson, G. A. «The Penitence Narrative in the life of Adam and Eve». En G. A. Anderson, M. E. Stone y J. Tromp (eds.). *Literature of Adam*

*and Eve, Collected Essays.* Leiden: Brill, 2000[1].

—. *The Genesis of Perfection, Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination.* Louisville-Londres: Westminster John Knox Press, 2001[1].

Alexander, P. «The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch». *Journal of Jewish Studies* 28 (1977[1]).

Aaron, D. H. «Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of Luminous Adam». *Harvard Theological Review* 90 (1997[1]).

Aune, D. E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983[1].

Backhouse, E. y C. Tylor. *Early Church History To The Death Of Constantine.* Hamilton: Adams&Company, 1884[1].

Barker, M. *The Gate of Heaven, The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem.* Londres: SPCK, 1991[1].

Beeley, C. A. *The Unity of Christ, Continuity and Conflict in Patristic Tradition.* Yale: Yale University Press, 2012[1].

Benko, S. *The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology.* Leiden: Brill, 1993[1].

Black, M. «The Pauline Doctrine of the Second Adam» *Schottish Journal of Theology* 7 (1954[1]).

Blumenthal, D. *Understanding Jewish Mysticism, a Source Reader: The Merkabah tradition and the Zoharic tradition.* Nueva York: KTAV, 1978[1].

Boyarim, D. *Carnal Israel, Reading Sex in Talmudic Culture.* Berkeley: University of California Press, 1995[1].

Brakke, D. *Demons and the Making of the Monk, Spiritual Combat in Early Christianity.* Cambridge: Harvard University Press, 2006[1].

Brock, S. «Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition». *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter.* Friedrich Pustet, Ratisbona, 1982[1].

—. *The Luminous Eye: The Spiritual World of St. Ephrem.* Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992[1].

Buchan, T. «Paradise as the Landscape of Salvation in Ephrem the Syrian». En M. J. Christensen y J. A. Wittung, *Partakers of the Divine Nature, The History and Development of Deification in the Christian Traditions.* Grand Rapids: Baker Academic, 2007[1].

Charlesworth, J., y G. Oegema. *The Pseudopigrapha and the Christians Origin: Essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas.* Nueva York: T&T Clark, 2008[1].

Chernus, I. *Mysticism in Rabbinic Judaism.* Berlín-Nueva York: Gmyter, 1982[1].

Chester, A. *Messiah and Exaltation Jewish messianic and visionary traditions and New Testament Christology.* Tubinga: Mohr Siebeck, 2007[1].

Christman, A. R. *What Did Ezekiel See? Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great.* Boston: Brill, 2005[1].

Clark, E. A. «New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies». *Church History* 59 (1990[1]).

—. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate.* Princeton: Princeton University Press, 1992[1].

Cohen, M. S. *The Shiur Qomah Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistc Jewish Mysticism.* Lanham: University Press of America, 1983[1].

Collins, A. Y. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism.* Leiden: Brill, 1996[1].

Collins, J. J. *The Apocalyptic Imagination, An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature.* Grand Rapids: Wm. B. Eedermans Publishing, 2016[1].

Coloe, M. *Dwelling in the Household of God, Johannine Ecclesiology and Spirituality.* Minnesota: Liturgical Press, 2007[1].

Congar, Y. M. J. *The Mystery of the Temple or The Manner of God's Presence to His Creatures from Genesis to Apocalypse.* Westminster: The Newman Press, 1958[1].

Davis. C., O.S.B. «The Didache and Early Monasticism in the East and West». En C. N. Jefford, *The Didache in Context, Essays on Its Text, History and Transmission.* Leiden: Brill, 1995[1].

DeConick, A. *Seek to See Him: Ascend and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill, 1996[1].

—. *Voices of the Mystics, Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001[1].

DeConick, A., y J. Fossum. «Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas». *Vigiliae Christianae* 45 (1991[1]).

De Silva, D. A. *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude*. Oxford: Oxford University Press, 2012[1].

Doak, B. R. *The Last of Rephaim: The Conquest and Cataclysm in the Heroic Ages of Ancient Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 2012[1].

Duhaime, J. «Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran». *The Catholic Biblical Quarterly*, 49/1 (1987[1]).

Dunn, J. D. G. *Christology in the Making*. Londres: SCM Press, 1989[1].

—. *The Theology of Saint Paul the Apostle*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998[1].

Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament.* 2 vols. Filadelfia: The Westminster Press, 1961[1].

Ellis, N. *The Hermeneutics of Divine Testing, Cosmic Trials and Biblical Interpretation in the Epistle of James and Other Jewish Literature.* Tubinga: Mohr Siebeck, 2015[1].

Endo, M. *Creation and Christology: A Study onf the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts.* Tubinga: Mohr Siebeck, 2002[1].

Finlan, S. «Can We Speak of Theosis in Paul?». En M. J. Christensen y J. A. Wittung (eds.). *Partakers of the Divine Nature, The History and Development of Deification in the Christian Traditions.* Grand Rapids: Rosemont Publishing, 2007[1].

Fletcher-Louis, C. *Jesus Monotheism.* Eugene: Whymanity, 2015[1].

Fishbane, M. «The 'Measures' of God's Glory in the Ancient Midrash». En I. Gruenwed (ed.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origin of Christianity. Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy Fifth Birthday.* Tubinga: Mohr Siebeck, 1992[1].

—. *The Kiss of God, Spiritual and Mystical Death in Judaism.* Seattle: University of Washington Press, 1994[1].

Fletcher-Louis, C. *All the Glory of Adam, Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls.* Leiden: Brill, 2002[1].

Fossum, J. *The Image of the Invisible God.* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995[1].

—. *The Name of God and the Angel of the Lord.* Tubinga: J. C. B. Mohr, 1985[1].

García-Huidobro, T. *El regreso al Jardín del Edén como símbolo de salvación.* Estella: Verbo Divino, 2017[1].

—. *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio.* Estella: Verbo Divino, 2012[1].

—. *La Carta a los Hebreos. Una visión desde las teologías del templo.* Sígueme, Salamanca, 2014[1].

—. *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén.* Estella: Verbo Divino, 2015[1].

García Martínez, F., y M. Popovic. *Defining Identities: We, You and the Other in the Dead Sea Scrolls.* Leiden: Brill, 2008[1].

—. «Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos del Qumrán». *Biblical studies on the Web* 81 (2000[1]).

Gieschen, C. A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence.* Leiden: Brill, 1988[1].

Ginzberg, L. *The Legends of the Jews.* 7 vols. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America, 1955[1].

Giulea, D. A. «The Noetic Turn in Jewish Thought». *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011[1]).

Golitzin, A. «Forma lui Dumnezeu si Vedera Slavei. Reflectii Asupra Contraversei Antropomorfite Din Anul 399 D. Hr.». En A. Golitzin, *Mictagogia. Experienta lui Dumnezeu in Ortodoxie.* Sibiu: Deisis, 1998[1].

—. «Liturgy and Mysticism: the Experience of God in Eastern Orthodox Christianity». *Pro Ecclesia* 2 (1999[1]).

Gottstein, A. G. «The Body as Image of God in Rabbinic Literature». *Harvard Theological Review* 87 (1994[1]).

Gould, G. «The Image of God and the Anthropomorphite Controversy in Fourth Century Monastecism». En Daly, R. J. (ed.). *Origenianan Quinta.*

Leuven: Leuven University Press, 1992[1].

Grabbe, L. L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period.* Vol. I. Londres: T&T Clark, 2004[1].

Greenfield, J. «Prolegomenon». En H. Odeberg (ed.), *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch.* Nueva York: KTAV, 1973[1].

Gruenwald, I. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism.* Leiden: Brill, 1980[1].

Gruenwald, I., y I. M. Smith. *The Hekhaloth Literature in English.* Chico, CA: Scholars Press, 1983[1].

Halperin, D. *Faces of the Chariot: Development of Rabbinic Exegesis of Ezekiel's Vision of the Divine.* San Francisco: Coronet Books, 1988[1].

—. *The Merkavah in Rabbinic Literature.* New Haven: American Oriental Society, 1980[1].

Haran, M. «The Ark and the Cherubim». *Israel Exploration Journal* 9 (1959[1]).

Harding, S. *Paul's Eschatological Anthropology: The Dynamics of Human Transformation*. Minneapolis, Fortress Press, 2015[1].

Hayas, R. B. *First Corinthians: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011[1].

Hayward, C. T. R. *The Jewish Temple, A Non-Biblical Sourcebook*. Londres: Routledge, 1996[1].

Hempel, J. «Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament». *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 57 (1939[1]).

Hennessey, L. «A Philosophical Issue of Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality». En Daly, R. J. (ed.), *Origenianan Quinta*. Leuven: Leuven University Press, 1992[1].

Hooker, M. D. «What Doest Thou Here, Elijah? ". En L. D. Hurst y N. T. Wright (eds.). Oxford: Oxford University Press, 1987[1].

Hunter, D. G. «Evil, Suffering, and Embodiment in Augustine». En N. V. Harrison y D. G. Hunter (eds.), *Suffering and Evil in Early Christian Thought*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016[1].

Idel, M. «Enoch is Metatron». *Immanuel* 24/25 (1990[1]).

Jacobs, L. *Jewish Mystical Testimonies*. Nueva York: Schocken Books, 1977[1].

Janowitz, N. *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*. Albany: University of Nueva York Press, 1989[1].

Jeremias, J. *New Testament Theology*. Londres: SCM Press, 1971[1].

Jones, L. (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Vol. IV. Farmigton: Thomson Gale, 2005[1].

Jülicher, A. *Itala: Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung*. Vol. I. Berlín: Walter de Gruyter, 1938-1963[1].

Karavites, P. *Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. Leiden: Brill, 1999[1].

Keener, C. S. *The Mind of the Spirit*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016[1].

Klawans, J. *Purity, Sacrifice and the Temple.* Oxford: Oxford University Press, 2011[1].

Korpel, M. C. A. *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Description of the Divine.* Münster: UGARIT-Verlag, 1990[1].

Korteweg, T. «Justin Martyr and His Demon-Ridden Universe». En N. Vos y Y. W. Otten (eds.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity.* Leiden: Brill, 2011[1].

Kovacs, J. L. «Saint Paul as Apostle of Apatheia: Stromateis VII, Chapter 14». En M. Havrda, V. Husek, J. Platova (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis*. Leiden: Brill, 2010[1].

Kugel, J. *The Ladder of Jacob: Ancient Interpretation of the Biblical History.* Princeton: Princeton University Press, 2006[1].

Laderman, S. *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art: God's Blueprint of Creation.* Leiden: Brill, 2013[1].

Layton, B. *The Canons of Our Fathers, Monastic Rules of Shenoute.* Oxford: Oxford University Press, 2014[1].

Levison, J. R. «Prophetic Inspiration in Pseudo-Philo's "Liber Antiquitatum Biblicarum"». *The Jewish Quarterly Review,* 85 ¾ (1995[1]).

—. «The Spirit and the Temple in Paul's Letters to the Corinthians». En S. E. Porter (ed.), *Paul and His Theology.* Leiden: Brill, 2006[1].

Lundquist, J. M. *The Temple of Jerusalem, Past, Present, and Future.* Praeger, Westport, 2008[1].

Maloney SJ, G. A. *The Undreamed Has Happened, God Lives Within Us.* Scraton: Scraton University Press, 2003[1].

Markus, J. *The Way of the Lord.* Louisville: Westminster/John Knox, 1992[1].

Mcguckin, J. A. «The Changing Forms of Jesus». En Lies, L. (ed.), *Origeniana Quarta.* Viena: Tyrola-Verlag, 1987[1].

—. *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition.* Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1986[1].

Marmorstein, A. *The Old Rabbinic Doctrine of God: Essays in Anthropomorphism.* Nueva York: KTAV, 1937[1].

Martin, R. P. *Carmen, Christi, Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and the Setting of Early Chrirtian Worship.* Cambridge: Cambridge University Press, 1967[1].

McDonnell, K. *The Baptism of Jesus in the Jordan.* Collegeville: The Liturgical Press, 1996[1].

Mettinger, T. N. D. *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies.* Lund: Wallin & Dalholm, 1982[1].

Miachaeli, F. *Dieu a l'image de l'homme: Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancient Testament.* Neuchatel: Delachaux, 1950[1].

Morray-Jones, C. «Hekhaloth Literature and Talmudic Tradition; Alexander's Three Test Cases». *Journal of Jeswish Studies* 22 (1991[1]).

Morgan, M. *Sepher ha-Razim: The Book of Mysteries.* Chico: Scholars Press, 1983[1].

Murmelstein, B. «Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre». *Wiener Zeitschrift die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928[1]).

Newman, C. C. *Paul's Glory-Christology, Tradition and Rethoric.* Leiden: Brill, 1992[1].

Newsom, C. *Songs of Sabbath Sacrifice: A Critical Edition.* Atlanta: Scholars Press, 1985[1].

Orlov, A. «Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham». *Journal of Biblical Literature* 127, 1 (2008[1]).

—. *The Greatest Mirror, Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha.* Nueva York: Suny Press, 2017[1].

—. «Titles of Enoch-Metatron in 2 Enoch». *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18 (1998[1]).

—. «Ex 33 on God's Face: A Lesson from Enochic Tradition». *Society of Biblical Literature* 2000 *Seminar Papers.* SBLSP, 39. Atlanta: Scholars, 2000[1].

—. Воскрешение Ветхого Адама. Символ №66, Moscú, 2015[1].

Osborn, E. F. *The Philosophy of Clement of Alexandria.* Cambridge: Cambridge University Press, 1957[1].

Paulsen, D. L. «Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses». *Harvard Theological Review* 83/2 (1990[1]).

Pelikan, J. *Mary through the Centuries, Her Place in the History of Culture.* New Haven: Yale University Press, 1996[1].

Pérez Fernández, M. *Textos Fuente y Contextuales de la Narrativa Evangélica.* Estella: Verbo Divino, 2008[1].

Quispelg, G. «Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis» *Vigiliae Christianae 34* (1980[1]).

—. *Makarius, Das Thomasevangelium und das Lied von der Perle.* Leiden: Brill, 1967[1].

Radice, R. «Philo's Theology and Theory of Creation». En A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009[1].

Romanides, J. S. «Notes on the Palamite Controversy and Related Topics». *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963-1964[1]).

Rosen-Zvi, I. *Demonic Desires, Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity.* Fidadelfia: University of Pennsylvania Press, 2011[1].

Rowland, C. *The Open Heaven, A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity.* Londres: SPCK, 1982[1].

Rowland, C., y C. R. A. Morray-Jones. *The Mystery of God, Early Jewish Mysticism and the New Testament.* Leiden: Brill, 2009[1].

Russell, N. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition.* Oxford: Oxford University Press, 2004[1].

Schäfer, P., M. Schlüter y H. G. von Mutius. *Synopse zur Hekhaloth-Literatur.* Tubinga: Mohr Siebeck, 1981[1].

—. *The Hidden and Manifest God.* Albany: State University of New York Press, 1992[1].

—. *The Origins of Jewish Mysticism.* Princeton: Princeton University Press, 2009[1].

—. *Übersetzung der Hekhaloth-Literatur.* 4 vols. Tubinga: Mohr Siebeck, 1987-1995[1].

Scheck, T. S. *St Jerome. Commentary on Ezekiel.* Nueva York: The Newman Press, 2017[1].

Schlatter, A. *Die Theologie der Apostel.* Stuttgart: Calwer, 1922[1].

Scholem, G. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition.* Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1965[1].

—. *Major Trends in Jewish Mysticism.* Nueva York: Schocken Books, 1954[1].

—. *On the Mystical Shape of the Godhead.* Nueva York: Schoken Books, 1976[1].

Schwarz, H. *Evil, A Historical and Theological Perspective.* Minneapolis: Fortress Press, 1995[1].

Scroggs, R. *The Last Adam.* Filadelfia: Fortress, 1966[1].

Sed, N. «Les traditions secrètes et les disciples de Rabban Yohanan ben Zakkai». *Revue de l'Histoire des Religions* 184 (1973[1]).

Segal, A. F. *Paul the Convert.* New Haven: Yale University Press, 1990[1].

Segal, M. *The Book of Jubilees, Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*. Leiden: Brill, 2007[1].

Skedros, J. C. «The Suffering of Martyrdom, Greek Perspectives in the Fourth and Fifth Centuries». En N. V. Harrison y D. G. Hunter (eds.), *Suffering and Evil in Early Christian Thought*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016[1].

Stang, C. M. *Our Divine Double*. Cambridge: Harvard University Press, 2016[1].

Stein, B. *Der Beriff «Kebod Jahweh»*. Emsdetten: Lechte, 1939[1].

Stone, M. E. *Adam and Eve in the Armenian Traditions, Fifth Through Seventeenth Centuries*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013[1].

Stroumsa, G. «The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position». *Religion* 13 (1983[1]).

Suggs, J. «The Christian Two Ways Tradition: Its Antiquity, Form, and Function». En Aude, D. E. (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature*. Leiden: Brill, 1972[1].

Swartz, M. *Mystical Prayer in Ancient Judaism An Analysis of Maaseh Merkavah*. Tubinga: Mohr Siebeck, 1992[1].

Thacher Lanfer, P. *Remembering Eden*. Oxford: Oxford University Press, 2012[1].

Thomson, R. W. (ed.). *The Teaching of St. Gregory: An Early Armenian Catechism*. Cambridge: Harvard University Press, 1970[1].

Thrall, M. E. «Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration». *New Testament Studies* 16 (1969-1970[1]).

Tuckett, C. *The Gospel of Mary*. Oxford: Oxford University Press, 2007[1].

van den Hoek, J. L. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. Leiden: Brill, 1988[1].

van de Sandt, H., y D. Flusser, *The Didache, Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2002[1].

Vanderkam, J. C. *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature*. Leiden: Brill, 2000[1].

Ware, K. *The Inner Kingdom.* Nueva York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000[1].

Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomic School.* Oxford: Clarendon Press, 1972[1].

—. «*kbwd*». En G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980[1].

Weiss, R. S. *Insights: A Talmudic Treasury,* vol. II. Jerusalén: Feldheim Publishers, 1996[1].

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

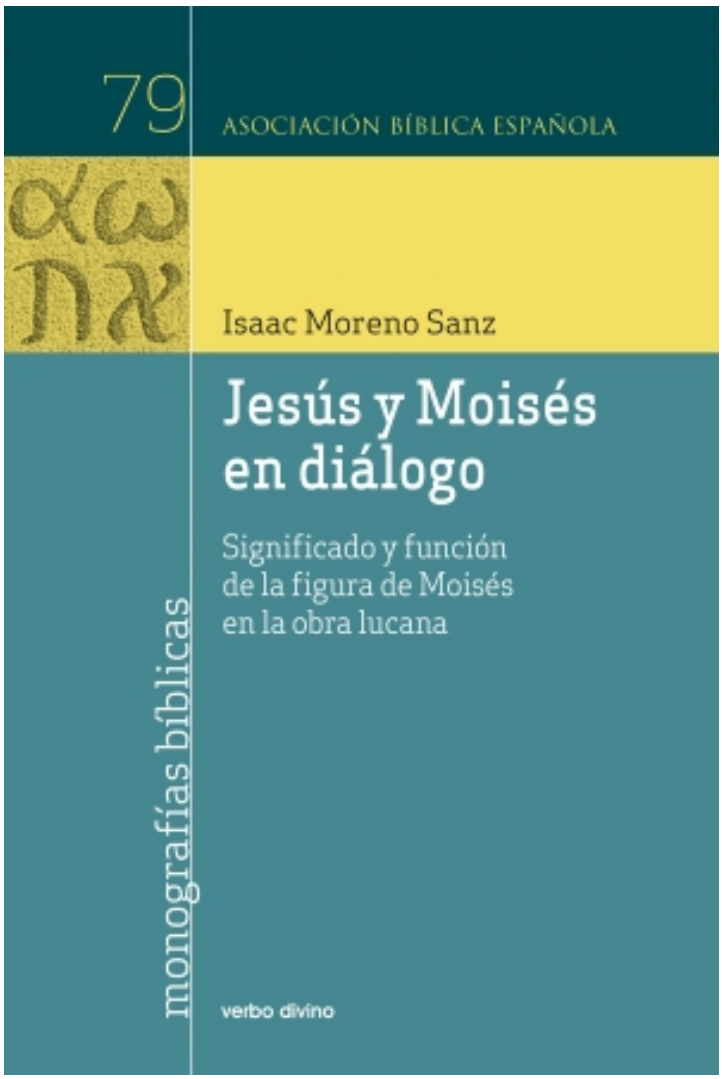
Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala

© Tomás García-Huidobro y Andrei Orlov, 2020
© Editorial Verbo Divino, 2020

Edición digital: José M.ª Díaz de Mendívil Pérez

ISBN: 978-84-9073-615-9
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9073-556-5)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).


79
ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA
Isaac Moreno Sanz
Jesús y Moisés en diálogo
Significado y función de la figura de Moisés en la obra lucana
monografías bíblicas
verbo divino

# Jesús y Moisés en diálogo

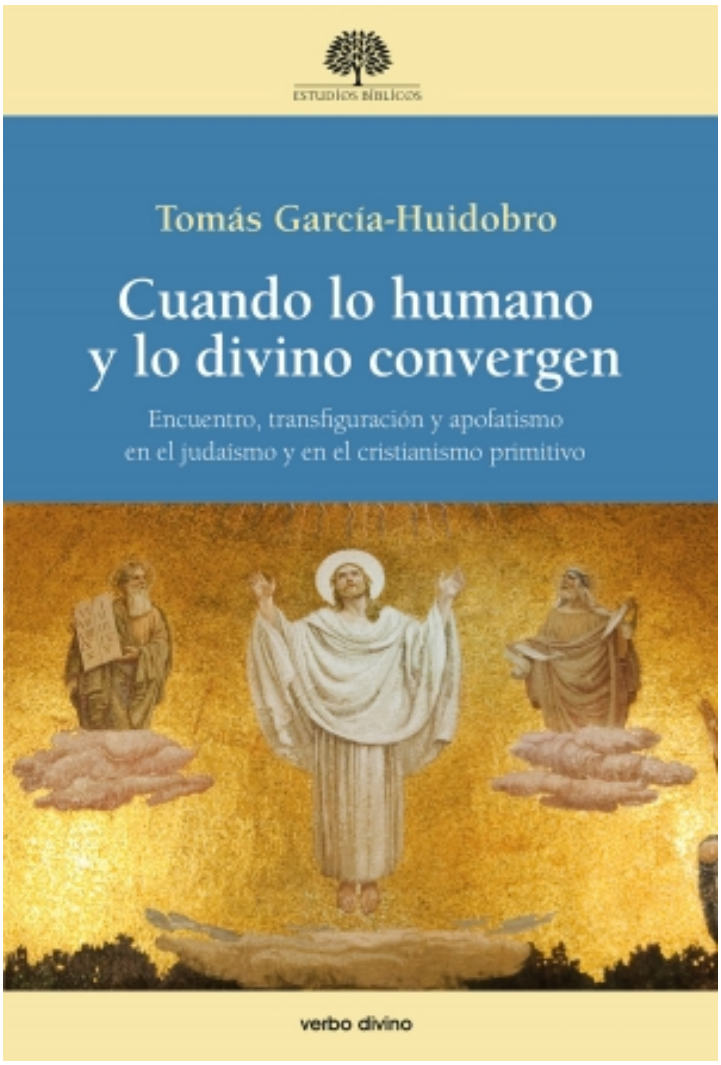
Moreno Sanz, Isaac
9788490737187
480 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

La relevancia de Moisés en la obra lucana es el punto de partida de la presente disertación, llevada a cabo en la Pontificia Universidad

Gregoriana de Roma y dirigida por el profesor Massimo Grilli. El estudio conecta, a través de la figura de Moisés, textos que recorren la obra lucana (Lc-Hch) y que, al mismo tiempo, abordan grandes temas de importancia teológica, cristológica y eclesiológica: la relación entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento; la Ley y el Templo; el profetismo de Jesús y el anuncio del Reino; la pobreza, la riqueza y la solidaridad; la conversión; el paso de la incomprensión de los discípulos a la configuración de la Iglesia naciente. Es necesario conocer lo que los autores de ambos Testamentos desean comunicar con sus palabras, pero aún más cuanto el Dios de Jesucristo pretende cambiar, liberar y salvar con sus acciones. Lo que el ser humano hace con las palabras es limitado; lo que Dios consigue con su Palabra no conoce límites.

Cómpralo y empieza a leer



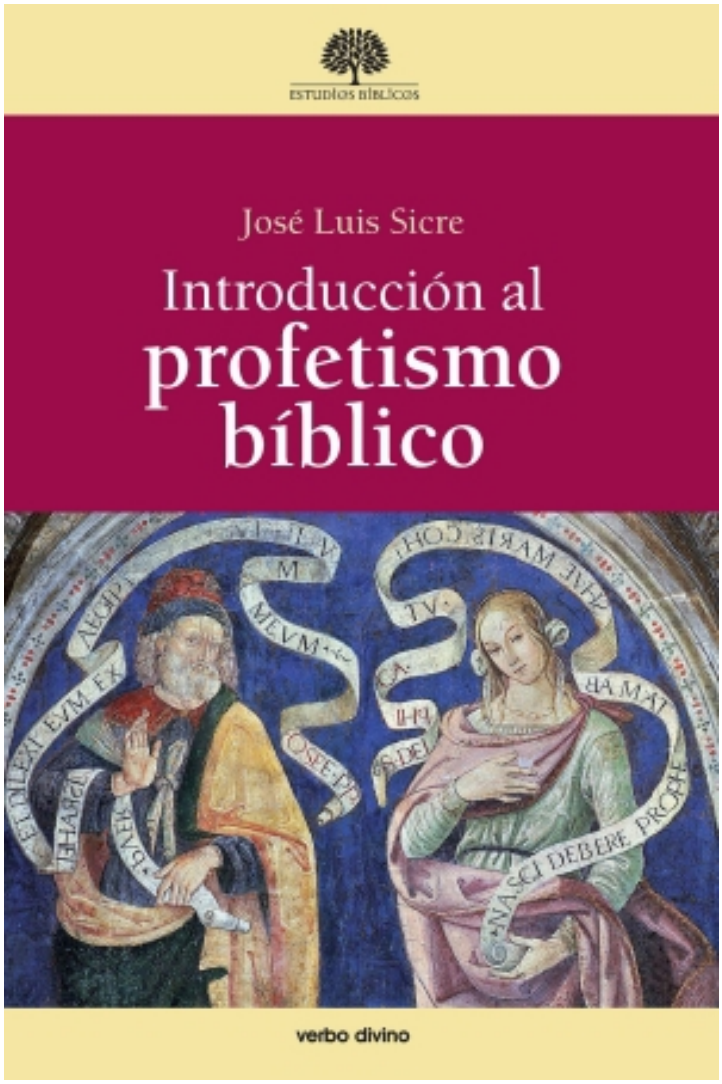

# Cuando lo humano y lo divino convergen

García-Huidobro Rivas, Tomás
9788490738184
272 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

A pesar de que la distancia entre el ámbito divino y el humano es aparentemente insalvable, el acercamiento entre ambos se produce a través de la revelación, la elección del pueblo de Israel, el estudio de la Torá, la presencia del Mesías, la constitución de un lugar y un tiempo sagrado, etc. Las escrituras y la literatura apócrifa reconocen también ciertas instancias especiales, como la invasión de algunos hombres en la esfera divina -hasta su transfiguración en las alturas- o la encarnación y descenso hasta los infiernos de la divinidad. El análisis de estas dinámicas plantea una serie de preguntas que se acentuarán con la influencia media y neoplatónica: ¿es posible definir a Dios o a los hombres? Si los atributos divinos se adjudican, en muchos casos, a los seres celestiales, a héroes prominentes, e incluso a sus adversarios, ¿qué se puede decir de la esencia de Dios? ¿No sería, acaso, mejor de reconocer un apofatismo bíblico y apócrifo? Y si el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, ¿no estamos frente a la misma disyuntiva? Un análisis certero de algunos textos nos abrirá estas y otras interrogantes, cruciales en el desarrollo del judaísmo y cristianismo.

Cómpralo y empieza a leer




# Introducción al profetismo bíblico

Sicre Díaz, José Luis
9788499454634
560 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Un trabajo que pretende ayudar a abrirse paso en el complejo mundo del profetismo bíblico. La primera parte es un acercamiento a la figura del profeta, en la que debemos tener en cuenta aspectos muy distintos (antropológico, teológico, social). La segunda traza la historia del movimiento profético en Israel, concediendo gran importancia no solo a los profetas conocidos por su nombre (Isaías, Jeremías, etc.), sino también a la multitud de autores desconocidos que transmitieron, completaron y editaron los oráculos de sus predecesores. La tercera entresaca una serie de temas del mensaje de los profetas para que advirtamos su actualidad: idolatría, justicia, culto, visión de la historia, mesianismo.

Cómpralo y empieza a leer